

Guido Naschert (Tübingen)

Friedrich Schlegel über Wechselerweis und Ironie (Teil 1)¹

*Kein Versuch kann zeigen, ob die Dinge im Grunde
Vernunft sind, es ist eine ewige Voraussetzung.*

I. Vorbemerkungen

Als Friedrich Schlegel vor zweihundert Jahren, im August 1796, Jena erreichte, suchte er an einem der ersten Tage Johann Gottlieb Fichte auf. Schon aus der Distanz in Dresden hatte Schlegel in Fichte den eigentlichen Revolutionär der Philosophie gesehen, eine Einschätzung, die er noch lange beibehielt. Doch die Begegnung verlief überraschend:

„Das erstemahl, da ich ein Gespräch mit ihm hatte, sagte er mir: er wolle lieber Erbsen zählen, als Geschichte studieren. Ueberhaupt ist er wohl in jeder Wissenschaft schwach und fremd, die ein Objekt hat. – Wenn ich nun hinzusetze, daß ich alles das vertheidige, liebe und lobe, so werden Sie denken, ich scherze, oder sey von einer Hartnäckigkeit in einmahl gefaßten Vorurtheilen.“ (23, 333)²

¹ Die vorliegende Untersuchung verdankt wesentliche Anregungen den Diskussionen über die frühromantische Philosophie, die in den Tübinger Seminaren Prof. Manfred Franks „Ausgewählte Lektüren aus Niethammers Philosophischem Journal“ (WS 94/95) und „Friedrich Schlegel als Philosoph“ (SS 95) geführt wurden. Darüber hinaus bin ich Herrn Professor Frank und Herrn Professor Ernst Behler (Seattle) für Gespräche und Manuskripte dankbar, die sich ebenfalls in ihren jüngsten Studien um eine Aufklärung des Schlegelschen Grundgedankens bemühen: Vgl. Manfred Frank: „Wechselgrundsatz“. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt. In: ZfphF 1996 [im Ersch.]; Ernst Behler: Friedrich Schlegel's Theory Of An Alternative Principle Prior To His Arrival in Jena (6. August 1796). In: Revue internationale de philosophie. Numéro spécial: „Fondements philosophiques du premier romantisme allemand (Iéna 1796)“ 1996 [im Ersch.]. Beiden lag eine frühere Fassung meiner Gedanken vor, die jedoch in einigen Punkten hinter der jetzigen Version zurückblieb. Kritische Gespräche mit Freunden haben die Arbeit von Anfang an begleitet. Ich danke dafür: Catrin Misselhorn, Dirk Hohnsträter und Friederike Rese.

² Zitate Schlegels werden nach der *Kritischen-Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn, Darmstadt, Zürich 1958ff. belegt. Zitiert wird im Text ohne Sigle, in

Die Enttäuschung dieser Zeilen, sie stammen aus einem Brief an Körner, ist aufschlußreich. Zwar läßt sich Schlegels Bericht nicht entnehmen, in welchem Sinn er von Fichte ein Studium der Geschichte verlangt hat, doch ist in Fichtes Polemik gegen die Historie und ihrer Apologie durch Schlegel in nuce die Spannung enthalten, die zwischen beiden Philosophen bestand und auch in der Folgezeit noch deutlicher zu Tage treten sollte. Es spricht vieles dafür, daß Schlegel dieser Widerspruch tatsächlich erst an jenem Dienstagabend des 9. August 1796 bewußt geworden ist und dies nicht nur zu einer kurzzeitigen Verstimmung geführt hat, sondern Schlegel auch angespornt haben dürfte, Fichte innerhalb seines eigenen Systems die Notwendigkeit eines Geschichtsstudiums nachzuweisen. Schon bald danach notierte er, daß „auch die Wissenschaftslehre selbst den historischen Stoff und historischen Geist gar nicht entbehren [könne]; gleich beim ersten Schritt.“ (18, 520, 20) Woran Schlegel bei diesem ersten Schritt einer neuen Wissenschaftslehre gedacht hat, liegt noch immer im Dunkeln. Aufschluß darüber können Bemerkungen geben, in denen er die spekulative Grundfigur seiner Philosophie zu formulieren versuchte. So erwog er bereits nach wenigen Wochen seines Jena-Aufenthalts in der Rezension von Jacobis Romans „Woldemar“ einen Begründungszusammenhang, den er als „Wechselerweis“ bezeichnete und dessen Leistung es sein sollte, einen Begriff des Unbedingten zu erklären, der sowohl begründungsfundamentalistische als auch skeptische Konsequenzen vermeidet, indem er sich auf eine Relationalität einzelner Bedingungen stützt: „Wie wenn nun aber ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender *Wechselerweis* der Grund der Philosophie wäre?“ (2, 72) Kurze Zeit später notierte Schlegel den hier noch in einer Frage offen gehaltenen Gedanken abermals, nun aber als explizite Alternative zum Fichteschen Modell einer Grundsatzphilosophie und glaubte, daß ihm mit dieser Konzeption tatsächlich eine Überwindung Fichtes gelungen sei: „In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein *Wechselerweis*. In Fichte's ein Postulat und ein unbedingter Satz.“ (18, 521, 22) Die Bezeichnung des „Wechselerweises“ als *Grund* der eigenen Philosophie läßt bei Friedrich Schlegel schon für Herbst 1796 eine revidierte Version der Fundamentalphilosophie vermuten, die die Grundsatzspekulationen der nachkantischen Philosophie auf selbständige Weise fortzusetzen versucht.

runden Klammern und in der Reihenfolge *Band, Seite, ggf. Nummer*. In den Anmerkungen mit der Sigle <KFSA>.

Es soll im Laufe dieser Untersuchung gezeigt werden, wie der Schlegelsche Wechselerweis-Gedanke aus einer immanenten Kritik am Fichteschen Systemansatz heraus entwickelt werden konnte und wie dies zu einer neuen Konzeption von Transzendentalphilosophie geführt hat, deren wichtigste Rechtfertigungsstrategie transzendentalpragmatischer Natur ist und sich am Sokratischen Dialog zu orientieren scheint. In der Konsequenz dieses ‚sokratischen Kritizismus‘ liegt die Frage nach der angemessenen Form philosophischer Darstellung, die Schlegel zu einer metaphysischen, unter dem Gesichtspunkt des Wechselerweises erfolgten Selektion rhetorischer Begrifflichkeiten führte. Das Verhältnis zwischen fundamentalphilosophischer Spekulation und Ironiebegriff dürfte von Anfang an ein wechselseitiges gewesen sein, insofern das Ideal antiker Urbanität die Kritik an Fichtes Philosophie geleitet hat und durch den Prozeß der immanenten Überwindung zur typisch „frühromantischen“ Ironie ausgearbeitet werden konnte. Darüber hinaus soll im folgenden einer einseitig ästhetischen Deutung der Schlegelschen Philosophie widersprochen werden. Schlegel hat nicht, wie es ein von Hegel ausgehendes Vorurteil will, die Prinzipien der Fichteschen Philosophie lediglich „auf die Kunst angewendet“, um sich dem Fichteschen Standpunkt „zu entreißen“.³ Die Einseitigkeit der Hegelschen Darstellung ist freilich längst zurückgewiesen, die ästhetizistische Deutungstendenz hat trotzdem in manchen Forschungsbeiträgen eine fragwürdige Selbstverständlichkeit erhalten.

Angesichts der im wörtlichen Sinne grundlegenden Bedeutung des Wechselerweis-Konzepts ist es zudem erstaunlich, daß sich die Schlegelforschung diesem Problem nur sporadisch angenommen hat. In mehreren Arbeiten wird zwar der Grundgedanken Schlegels als solcher beiläufig erwähnt, hingegen nur in wenigen gedeutet und argumentativ rekonstruiert, so daß insgesamt von keinem einheitlichen Interpretationsstand ausgegangen werden kann. Während sich die älteren Darstellungen bemühen, die philosophische Originalität Schlegels zu marginalisieren und die Wechselerweis-Belege deswegen bestenfalls paraphrasieren⁴, fin-

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Ästhetik*. Berlin 1985, Bd. 1, 72.

⁴ Vgl. Carl Enders: *Friedrich Schlegel. Die Quellen seines Wesen und Werdens*. Leipzig 1913, 307; Otto Rothermel: *Friedrich Schlegel und Fichte*. Gießen 1934, 31; Josef Körner: *Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre*. In: *Friedrich Schlegel: Neue philosophische Schriften*, erstmals in Druck gelegt, erläutert und mit einer Einleitung in Fr. Schlegels philosophische Entwicklungsgang versehen von Josef Körner. Frankfurt a. M. 1935, 18ff.

den sich in Walter Benjamins Dissertation zwei Interpretationsstrategien vorgeprägt, die die Forschung hinsichtlich des Schlegelschen Grundgedankens leiten sollten: die Erklärung des Schlegelschen Absolutum durch die Theorie des „Reflexionsmedium“⁵ und die Kontextualisierung einzelner Wechselerweis-Zitate in die Zusammenhänge der späteren Vorlesungen über „Transzendentalphilosophie“ aus den Jahren 1800/01.⁶ Trotz einer kurzen Apologie des frühromantischen Systembegriffs steht auch für Benjamin fest, daß Schlegel in der Athenäum-Zeit das Absolute nicht primär systematisch-begrifflich sondern ästhetisch zu erfassen suchte: „Die Ich-freie Reflexion ist eine Reflexion im Absolutum der Kunst.“⁷ Die Theorie des „Reflexionsmedium“ setzt daher Hegels These einer *Poetisierung der Fichteschen Philosophie* fort und verstellt den Blick für die anderen Dimensionen der Schlegelschen „Grundlegung“. Einer der ersten Interpreten, die aus diesem Schema ausbrechen, ist Reinhard Lauth, der bereits in der Wolde-mar-Stelle die „irrige Annahme des absoluten Idealismus wie ihn Schelling und Hegel seit 1801 vertraten“⁸ vorgeprägt sieht. Wie sich später zeigen wird, ist diese Vorläuferstellung Schlegels jedoch keineswegs ausgemacht. Eine erste begründungstheoretische Einordnung des Wechselerweises lieferte Manfred Frank. Seit 1972⁹ wies er immer wieder auf seine fundierende Funktion hin und deutete ihn in Abgrenzung zu Jacobis Regreßargument folgendermaßen:

„Das [...] als Fichtes Grund-Dilemma aufgezeigte Problem des An-sich-für-sich soll demnach durch einen progressiven Reflexionserweis gelöst werden. Eine jede Phase begründet die vorangehende und läßt sich umgekehrt aus ihr begründen. Das Absolute durchwaltet kontinuierstiftend die ganze Reihe; und insofern beweist die Reihe (anders als Jacobi es dachte, eben durch ihren essentiellen Bezug aufs Ganze) das synthetische Wirken des Absoluten durch dessen nachweisbare Manifestation in relativen (partikulären) Synthesen. Andererseits entzieht sich dieses Prinzip, und die

⁵ Walter Benjamin: Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik. Frankfurt a. M. 1973, 32ff.

⁶ Ebd. 38.

⁷ Ebd. 35.

⁸ Reinhard Lauth: Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache. In: Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit, hg. v. Klaus Hammacher, Frankfurt a. M. 1971, 191.

⁹ Manfred Frank: Das Problem „Zeit“ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung. Paderborn, München, Wien, Zürich ²1990, 27f.

Reihe lebt auf Anleihe eines *in* ihr Unerweislichen, von dem nur gesagt werden kann, es werde immer wahrscheinlicher.“¹⁰

Das Ungenügen der Vernunft, die sich nur in einem „progressiven Reflexionserweis“ zu fassen bekommt, treibt zu ästhetischen Darstellungsweisen des unausdeutbaren Grunds im Bewußtsein. Winfried Menninghaus sieht im Schlegelschen Fundament vor allem eine Grundlegung frühromantischer Ästhetik. Der Wechselbegriff wird von ihm als absolute Selbstreflexion bestimmt, in der ein Absolutes als „Totalität der als solche *nicht-absoluten* Glieder des Wechsels“¹¹ gegeben sei. Ernst Behler stellte in einer früheren Deutung den Wechselerweis in die Zusammenhänge des Bildungsbegriffs¹², Thomas E. Schmidt interpretiert ihn als ein „zentrales systematisches Argument“, das „einen erkenntnistheoretischen Realismus“ begründe, führt dies aber nicht näher aus.¹³ Andreas Arndt rückt die 1796er Notizen in die Problemstellungen der späteren Vorlesungen zur Transzendentalphilosophie und versteht daher den Wechselerweis im Sinne eines „in sich zurückgehenden Kreislaufs“.¹⁴ Hans Dierkes betrachtet nicht den Wechselerweis sondern die Ironie als „absolute Synthesis“¹⁵ des Systemprojekts, umschreibt neuerdings jedoch den Grundgedanken als einen „vollendet zirkulären Wechselerweis von geschichtlicher und intellektueller Anschauung, Tat und Theorie, begeisterter Dichtung und logischer Deduktion“.¹⁶ Auch diese Formulierung reicht aber nicht hin, um die einzelnen Notate wirklich zu erhellen.

Die Unsicherheit und Vorsicht der Wechselerweis-Interpretationen folgt aus der Eigenart der auszulegenden Texte selbst. Ein Großteil der Schlegelschen Bemerkungen entzieht sich dem unmittelbaren Verständnis, so daß nicht einmal auf Anheb zu

¹⁰ Manfred Frank: Philosophische Grundlagen der Frühromantik. In: Athenäum 4, 1994, 116.

¹¹ Winfried Menninghaus: Die unendliche Verdoppelung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion. Frankfurt a. M. 1987, 57.

¹² Vgl. Ernst Behler: „Einleitung“. In: KFSa 8, XLif.

¹³ Thomas E. Schmidt: Die Geschichtlichkeit des frühromantischen Romans. Literarische Reaktionen auf Erfahrungen eines kulturellen Wandels. Tübingen 1989, 138.

¹⁴ Andreas Arndt: Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796-1801. In: Archiv für Begriffsgeschichte 35, 1992, 267; ders.: Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs. Hamburg 1994, 129.

¹⁵ Hans Dierkes: Ironie und System. In: Philosophisches Jahrbuch 97, 1990, 257.

¹⁶ Hans Dierkes: Philosophie der Romantik. In: Helmut Schanze (Hrsg.): Romantik-Handbuch. Stuttgart 1994, 437.

klären ist, in welchen Problemzusammenhang der Wechselgedanke einzuordnen ist. Die wichtigsten Belegstellen finden sich in hunderten von Notizen und Exzerpten verstreut, die nur einen geringen Explikationsgrad aufweisen. Jeder Interpret muß daher zunächst eine Hypothese über die Fragen entwickeln, auf die Schlegel vermutlich antworten wollte. Bislang wurden dazu die Ausführungen zur Wechselbestimmung aus Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95 und Jacobis Schrift „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“ (2. Aufl. 1789) herangezogen. Doch etwas drittes gilt es zu berücksichtigen. Der durch die schwierige Textgrundlage und den fehlenden Problemzusammenhang gegebene Verständniswiderstand wird durch eine lückenhafte Überlieferung vergrößert. Von fünf philosophischen Heften aus den Jahren 1796/97 ist bekannt, daß sie Anfang des 19. Jahrhunderts an den Wiener Theologen Anton Günther verliehen wurden und seitdem fehlen.¹⁷ Der elf Jahre jüngere Günther beschäftigte sich vor und während seiner Wiener Zeit mit der Philosophie Fichtes und Schellings¹⁸, was nahelegt, daß Schlegel von seinen zahlreichen Heften gerade diejenigen verlieh, in denen seine Auseinandersetzung mit dem Programm der Fichteschen Grundsatzphilosophie am ausführlichsten niedergelegt war. Sie konnten Günther in seinen Studien am meisten nutzen. Darüber hinaus fehlt ein weiteres Heft des Jahres 1797, dessen Titel „Zur Grundlehre“ bereits anzeigt, daß es ausschließlich den Grundfragen der Schlegelschen Frühphilosophie gewidmet war.¹⁹ *Die argumentative Rekonstruktion des Wechselgrundgedankens und Ironiebegriffs entbehrt daher vermutlich seit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts ihrer wichtigsten Quellen.* Viele Grund-Notizen tauchen in Heften auf, die nicht der Selbstverständigung über die Grundsatzproblematik dienen sollten, sondern für essayistische Projekte angelegt worden waren. Die Tatsache, daß das Grundlehren-Heft fehlt, erklärt die scheinbare Dürftigkeit der expliziten Wechselweis-Belege sehr gut und führt vor Augen, daß jede Interpretation der Wiederherstellung eines alten

¹⁷ Vgl. den Brief des Bonner Philosophen und Schlegeleditors C. H. J. Windischmann an Dorothea Schlegel vom 20. Dezember 1834. In: KFSa 18, XLIII.

¹⁸ Vgl. Peter Knoedt: Anton Günther. Wien 1881, Bd. 1, 84ff.; Joseph Pritz: Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften. Wien 1963, 17.

¹⁹ Der Titel dieses Heftes ist aus dem Schlegelschen Nachlaßverzeichnis bekannt; vgl. Ernst Behlers Editionsbericht: „Der literarische Nachlaß Friedrich Schlegels“. In: KFSa 11, XVII sowie KFSa 18, XLIVf.

Mosaiks gleicht, von dem die Steinchen in der Mitte, die das zentrale Motiv bildeten, fehlen, während sich die Ornamente am Rand ganz gut zusammenlegen lassen.

Vergleichbare Probleme stellen sich bei der Rekonstruktion der philosophischen Anfänge Friedrich Hölderlins, die in den letzten Jahren entscheidend vom Münchner Jena-Projekt unter der Leitung von Dieter Henrich vorangetrieben wurde. Von den Ergebnissen dieses Projekts wird auch die Schlegel-Forschung noch auf längere Zeit profitieren können.²⁰ Im Gegensatz zu Hölderlin kommt im Falle Friedrich Schlegels, sieht man einmal von den Studienjahren an der Leipziger Universität und dem Dresdner Umgang mit Körner ab, der Jenaer Konstellation der Jahre 1796/97 die größte Bedeutung zu. Schlegel selbst datierte später den Anfang seiner „*philosophischen Lehrjahre*“ in das Jahr 1796²¹, was damit übereinstimmt, daß schon zwischen August und November des Jahres wichtige Kritikpunkte am Fichteschen Idealismus notiert werden und sich bereits nach wenigen Wochen des Jena-Aufenthalts das Profil einer eigenständigen Philosophie abzuzeichnen beginnt, deren Ansatz und Folgen offenbar selbst von Novalis trotz zahlreicher Gespräche nicht sogleich verstanden wurden. Erst kurz vor Schlegels Abreise nach Berlin, im Juni 1797, schreibt er ihm: „Mit Fichten hast Du ungezweifelt recht – ich rücke immer mehr in Deinen Gesichtspunct seiner WL[Wissenschaftslehre] hinein.“ (23, 372) Um die Schwierigkeiten Hardenbergs besser zu verstehen, muß man berücksichtigen, daß Schlegels Jena-Aufenthalt in eine Wendephase der Fichteschen Grundsatzphilosophie fällt. Im Unterschied zu Hölderlin und Novalis geriet Schlegel erst zu einem Zeitpunkt in die persönliche Auseinandersetzung mit Fichte, als dieser schon daran gegangen war, eine neue Darstellungsweise seiner Gedanken vorzulegen. Mit der Osterpublikation der „Grundlage des Naturrechts“ (1796) hatte Fichte Kurskorrekturen vollzogen, die sich schließlich auf die Vortragsweise der „Wissenschaftslehre nova methodo“ (seit WS 1796/97) auswirken und von ihr ausgear-

²⁰ Vgl. Dieter Henrich: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistische Philosophie (1789-1795). Stuttgart 1991, 7-26.

²¹ Brief an August Wilhelm, Ofen, den 18. November 1809. In: Krisenjahre der Frühromantik. Briefe aus dem Schlegelkreis, hg. v. Josef Körner. Bern, München 1969, Bd. 2, 85: „Außerdem habe ich schon lange im Sinne unter dem Titel *philosophische Lehrjahre*, mein Spekuliren, wie ich seit 1796 Tagebuch darüber geführt, genetisch zu schildern.“ Siehe auch: Ernst-Behler: Friedrich Schlegels erster Aufenthalt in Jena: Vom 6. August 1796 bis zum 3. Juli 1797: In: MLN 102.1, 1987, 544-569.

beitet werden. Da Schlegel offenbar die Vorlesungen Fichtes besuchte (vgl. 23, 333; 367), ist es durchaus möglich, daß er nach einiger Zeit in den Gesprächen mit Novalis einen gewissen ‚Vorsprung‘ besessen haben könnte, der sich durch die Ausarbeitung seines „Wechselgrundes“ zu einer größeren intellektuellen Differenz ausweiten konnte. Denn „*nova methodo*“ bezeichnet nicht nur eine Veränderung in der Darstellungsweise, sondern auch das Anfangsproblem, die Selbstbewußtseins- und Realismusfragen wurden seitdem in zum Teil abweichender Terminologie und Begründung vorgetragen. Besonders schwer wiegt, daß Fichte die praktische und empirische Dimension des Selbstverhältnisses wesentlich stärker akzentuierte und in immer ausführlicheren Versuchen eine Ableitung der Intersubjektivität unternahm, die für das Rechtsverhältnis konstitutiv ist. Die unmittelbare Selbstgewißheit wird von vornherein mit dem Wissen um andere Subjekte außerhalb des eigenen Selbst verbunden. Dies kann neben der Überwindung der traditionellen Selbstbewußtseinstheorien als Fichtes zweite revolutionäre Einsicht dieser Jahre bezeichnet werden. Obwohl dieser Schritt von der theoretischen zur praktischen Vernunft seit der Veröffentlichung der „Begriff-Schrift“ (1794) angekündigt und von Fichte schon in den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ (1794) und in seinen „Eignen Meditationen“ (1793/94) entwickelt war, ist doch vielen Zeitgenossen der Ich-Begriff der Wissenschaftslehre erst durch die konkrete Durchführung verständlich geworden, die er seit dem Erscheinen des „Naturrecht“ erhielt. Johann Benjamin Erhard zum Beispiel schlug bereits am 16. Juni 1796 vor, man müsse Fichte „durch Kritik des Willens“ widerlegen.²² Diese Veränderung der Problemstellungen hängt mit der Strategie der „Grundlagen“ zusammen, offene Fragen in den praktischen Teil der Wissenschaftslehre zu verschieben, die nun im „Naturrechts“ nicht länger umgangen werden konnten. Friedrich Schlegel dürfte im Gegensatz zu Hölderlin und Novalis weniger über die „Grundlagen“ als über das „Naturrecht“ und die „Wissenschaftslehre *nova methodo*“ in seine eigenen Spekulationen geraten sein und konnte daher seine Kritik und ‚Überwindung‘ Fichtes mit anderen Argumentationstrategien verfolgen, als dies in den Jahren zuvor denkbar gewesen wäre.

²² Brief an Niethammer, aus Nürnberg, 16. Juni 1796. In: Friedrich I. Niethammer: Korrespondenz mit dem Klagenfurter Herbert-Kreis, hg. v. Wilhelm Baum u. a. Wien 1995, 177.

Um ein deutlicheres Verständnis von Schlegels eigenem ‚Gesichtspunct‘ der Wissenschaftslehre zu erhalten, soll in Teil 1 der Untersuchung, der den Jenaer Studien des Jahres 1796 gewidmet ist, (II.) der Begriff und die Funktion des ‚Wechselerweises‘ aus dem Zusammenhang der Jacobi-Rezension geklärt werden, in der der Grundgedanke erstmals geäußert wird. Auf die Belege für einen sich damit vollziehenden Positionswandel Schlegels wurde hier weitgehend verzichtet. Die Dokumentation seines Dresdner Fichteanismus, der sich vom Studium-Aufsatz (Abschluß im November 1795) über die Hefte „Von der Schönheit in der Dichtkunst“ (nicht vollendete Reinschrift im Frühjahr 1796) bis in den Republikanismus-Aufsatz (Abschluß im April 1796) erstreckt, führt zunächst nur die Plötzlichkeit des Umschwungs vor Augen und belegt, warum Schlegel später schreiben konnte, daß „auch die sichersten und besten [Grundsätze] in einen Abgrund von Irrthümern führen“ (18, 518, 13) können. Die Art und Weise, in der die Alternative zum Fichteschen Grundsatz formuliert wurde, setzt zwar Dresdner Überlegungen fort, kann aber auch ohne diese Vorgeschichte herausgearbeitet werden (III.). Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Kritikpunkte an Jacobi und Fichte im größeren Rahmen einer Widerlegung *dogmatischer* Philosophietypen erfolgen (IV.). Die Zurückweisung der Dogmatismen ist über die Explikation von Voraussetzungen des Erkenntniswillens vermittelt, die der Philosophierende *durch die Tat* und *einstweilen auf ewig* anerkennen wollen muß. Ziel dessen ist ein neuer, *sich selbst begründender* Begriff von *Kritizismus*, dessen Systematik (V.) aufsteigend eine *Analyse* der transzendentalen Bedingungen des gemeinschaftlichen *Wahrheitswillens* bis zur letzten Voraussetzung des neuen Grundes „*Das Ich soll sein*“ und davon absteigend eine *synthetische* Erkenntniserweiterung vorsieht. Diese Überlegungen waren bereits Anfang Dezember 1796 im Grundriß soweit vorangeschritten, daß Schlegel sich daran machen konnte, seine wichtigsten Notate zu einem ersten ‚Systemfragment‘ zusammenzustellen, in dessen Formspielerei sich ein neues, „ironisches“ Darstellungsbewußtsein verrät. Da diese Fragmentsammlung bislang in ihrer eigenständigen Textgestalt übersehen wurde und sich ihre raffinierte, selbstreferentielle Struktur nur unter der Perspektive des Grundgedankens aufzeigen läßt, soll sie in einem abschließenden Exkurs vorgestellt werden (VI.).

Teil 2 wird die Ausarbeitung vertiefen, die der „Wechselgrundsatz“ in den Schriften des Jahres 1797 erfahren hat. Sein öffentliches „*Debut* auf dem philosophischen Theater“ (23, 363) gab

Friedrich Schlegel am 21./22. März 1797 mit der Besprechung des Niethammerschen „Philosophischen Journal“ in der Jenaer „Allgemeine Literatur-Zeitung“. Die kontextuelle Erschließung einiger Passagen der Rezension erlaubt eine weitere Präzisierung, die schließlich dahingehend zusammengefaßt werden soll, daß es sich beim „Wechselgrund“ um einen *notwendigen Widerstreit im Selbstverhältnis* handelt, der sich mit den Begriffen des Wollens, Sollens und Könnens formulieren läßt. Der „Wechselerweis“ gehört letztlich Problemstellungen an, die von Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ zu Fichtes „Wissenschaftslehre nova methodo“ führen und bei Schlegel eine transzendentalpragmatische Wendung erhalten. In der Unhintergebarkeit eines urbanen, intersubjektiven Wahrheitswillens, dessen Zwecksetzung weder erfüllt noch preisgegeben werden kann und soll, zeigt sich ein notwendiger Zwiespalt des Bewußtseins, dessen Lösung nur im progressiven Wechsel gegensätzlicher Handlungsweisen geschehen kann. Schlegel sah in der Ironie eine „Aufhebung“ des allgemeinen Widerstreits und seiner Folgen gegeben, da sie nicht nur auf die Notwendigkeit dieser Grundantinomie verweist, sondern auch im Vollzug anerkennt. Nur im Anerkennen des Widerstreits können aber Freiheit und Autonomie bewahrt und eine „metastabile“ Form des Ausgleichs gewonnen werden, für die die Gestalt des Sokrates als Vorbild dienen konnte: „Opfre den Grazien, heißt, wenn es einem Philosophen gesagt wird, so viel als: Schaffe dir Ironie und bilde dich zur Urbanität.“ (2, 251, 431)

II. Jacobis performativer Selbstwiderspruch

„Empfindlicher, als Jacobi hier, ist schwerlich jemals ein Schriftsteller angegriffen,“²³ bemerkte Wilhelm von Humboldt nach der Lektüre von Schlegels Besprechung der Zweitaufgabe des „Woldemar“, die im Oktober 1796 im Reichardtschen „Deutschland“ erschienen war. Die Woldemar-Rezension gehört zu Schlegels ersten Jenaer Aufsätzen und steht, wie er seinem Dresdner Mentor Körner brieflich mitteilt, mit den neuen Studien in engem Zusammenhang, die er seit der Ankunft in Jena, am 6. August 1796, betrieben hatte:

²³ Wilhelm von Humboldt: Briefe an Karl Gustav von Brinckmann, hg. u. erl. v. Albert Leitzmann. Leipzig 1939, 93.

„Seit ich von Weißenfels den kleinen provisorischen Brief schrieb, haben meine Arbeiten und die interessanten neuen Gegenstände hier der Zeit solche Flügel gegeben, daß ich kaum glauben kann, wenn ichs berechne, wie lange ich schon hier bin. – Ich bin sehr fleissig gewesen, habe mich aber fast nur mit den Neuern beschäftigt. Ich treibe es mit großem Eifer und bin in sehr unklassischen oder anticlassischen Schriftstellern vergraben. Ich war auf dem besten Wege von der Welt mich im Studium der Antiken zu petrifizieren. Doch hoffe ich, war es noch Zeit genug, um die Biegsamkeit des Geistes zu retten. [...] Die einzig bedeutende Frucht, welche dieses Studium bis jetzt getragen hat, ist eine Recension des *Woldemar*. [...] nun werden wohl diesen Winter einige der philosophischen Projekte realisiert werden, mit denen ich Sie schon einmal unterhalten habe.“ (23, 332)

Zu den „Neuern“, deren Lektüre Schlegel erwähnt, gehörten sehr wahrscheinlich sowohl das literarische und philosophische Werk Jacobis, als auch die Tübinger Frühschriften Schellings. Darüber hinaus dürfte er wie gewöhnlich schon bald die neuen Hefte des Niethammerschen „Philosophischen Journals“ studiert haben, deren Reihenfolge sich aufgrund von verlegerischen Problemen derart verkehrt hatte, daß im Juli 1796 die Hefte 2 und 4 des vierten Bandes zusammen erschienen waren, nachdem man schon im April die Hefte 1 und 3 ausgeliefert hatte.²⁴ Die Hefte 2 und 4 sollten die letzten des von Niethammer herausgegebenen Journals bleiben, bis es mit Fichte als Mitherausgeber im Frühjahr 1797 weitergeführt werden konnte. In den beiden Juli-Heften des Journals konnte Schlegel den Beschluß der Niethammerschen „Briefe über den Religions-Indifferentismus“ sowie – anonym – den ersten Teil von Schellings „Neuer Deduktion des Naturrechts“ finden. Auf beide Texte wird später (Teil 2) zurückzukommen sein, da er sie in seiner Journal-Besprechung aufschlußreich kommentiert.

Was nun das Studium von Jacobis Schriften anbelangt, so ist uns dazu über Jean Paul eine Anekdote überliefert. Bereits während seines einwöchigen Besuchs bei Novalis zwischen Ende Juli und Anfang August hatte Schlegel – wie Jean Paul von Novalis selbst gehört haben will – alle bis dahin erschienenen Werke Jacobis für seine Rezension noch einmal studiert und war zunächst so begeistert, daß er gesagt haben soll, „er werde in seinem Leben keine solche Zeile machen können.“ Daraufhin habe er „sich immer tiefer hineingearbeitet und endlich sei ihm ein Licht über den Wolde-

²⁴ Vgl. das Intelligenz-Blatt der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ vom 25. Mai und 30. Juli 1796.

mar[schen] Egoismus aufgegangen.“²⁵ Über den hier erwähnten Egoismus-Vorwurf gibt uns Schlegels Text reichhaltig Auskunft, so daß sich die Klärung des Vorwurfs als Einstieg in die Suche nach den Gründen der Polemik anbietet. Schlegel sieht im Titelhelden Woldemar einen „geistige[n] Wollüstling“ und „grobe[n] Egoist[en]“ (2, 64), weil dieser seine Allwine nicht wirklich liebe: „es ist [...] empörend, wie er sich noch freuen darf, daß er sie nur besitze, ohne von ihr besessen zu werden.“ (ebd.) Dies sieht wie eine bloße Kritik am Jacobischen Liebes- und Freundschaftsverständnis aus, dem Schlegel entgegenhält, daß Freundschaft „eine gemeinschaftliche Liebe, Wechselbegeisterung“ sei (2, 63). Die Opposition zwischen Heteronomie und Autonomie, auf der die Kritik fußt, greift jedoch weiter aus. Schlegel führt die „gegenseitige[] Unheirbarkeit“ (2, 64) der Jacobischen Menschen auf deren Tendenz zurück, „ihre Taten und ihre Verhältnisse für sich und untereinander außerordentlich, seltsam, sonderbar und unbegreiflich zu finden,“ (ebd.) was sich in einem „Grübeln“ (2, 66) äußere und mit einem „unfruchtbaren Begriff des Unendlichen“ (2, 67) in Zusammenhang stehe. Die Jacobischen Figuren blieben versunken in sich selbst, ihrem Treiben fehle die harmonische Tendenz, ohne die alles Streben nach einem Unendlichen in „Seelenschwelgerei“ endigen müsse. Auch die Schlußsentenz des Romans „*Vertrauet der Liebe. Sie nimmt alles; aber sie giebt alles*“²⁶, nennt er daher eine „triviale Bemerkung“, die „unmöglich für ein philosophisches Resultat gelten“ (2, 68) könne; die philosophischen Reflexionen insgesamt würden nur eingesetzt, um am Ende die Philosophie als solche in Richtung Religion zu verlassen: „die Philosophie [wird] hier nur als *Mittel* gebraucht“, Wahrheit und Wissenschaft würden „einer höhern Absicht mit Bedacht aufgeopfert“ (ebd.), so daß Jacobis Figuren eine fundamentale Bedingung des Philosophierens fehle: die *Philosophie* im alten Sokratischen Sinne des Worts, die *Wissenschafts*liebe, die Schlegel auch als „*logischen Enthusiasmus*“ bezeichnet (2, 69). Im ersten Annihilationsschritt wird eine falsche Form von Selbstbestimmung kritisiert, durch die sich die Freiheit des Menschen nicht verwirklichen kann, weil mit ihr eine problematische Entfremdung des Erkenntnisstrebens verbunden ist. Schlegel betont immer wieder, daß die religiöse Instrumentalisie-

²⁵ Jean Paul: Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe. Dritte Abteilung. Dritter Band: Briefe 1797-1800, hg. v. Eduard Berend. Berlin 1959, 287.

²⁶ Friedrich Heinrich Jacobi: Werke, hg. v. Friedrich Roth und Friedrich Köppen. [Leipzig 1812-25], ND Darmstadt 1968, Bd. 5, 482.

rung des Philosophierens letztlich den Begriff der Willensfreiheit unterminiert: Wer „anbetende Liebe als das eigentliche Geschäft seines Lebens treibt,“ muß endlich „allen Begriff von Willen verlieren und selbst vernichtet in die Knechtschaft fremder oder eigener Laune sinken.“ (2, 74)

Konzentrierte sich der erste Teil der Besprechung auf den Roman selbst, so gerät im zweiten Teil die Philosophie Jacobis stärker in die Kritik. Erst jetzt wird deutlich, daß sich Schlegels anfängliche Sticheleien nicht auf ein bloßes Ressentiment gegen die Religiosität Jacobis reduzieren lassen. Im engeren Sinne argumentativ werden die Ausführungen dort, wo er Jacobi einer direkten *Selbstwidersprüchlichkeit* zu überführen versucht. Aus diesem zweiten Argumentationsschritt zieht die Polemik ihre Stoßkraft:

„Jacobi mußte die philosophierende Vernunft hassen,“ heißt es apodiktisch. „Aber nur wenn Streben nach Wahrheit und Wissenschaft die Seele dieses Lebens ist, kann der Geist desselben philosophisch genannt werden, ohne jedoch darum eine Philosophie zu sein: keineswegs hingegen, wenn er um einen Lieblingswunsch zu befriedigen, die konstitutionellen Gesetze, denen sich jeder Denker durch die Tat (wie der Bürger durch den Eintritt in den Staat) unterwirft, und unterwerfen muß, ohne Scheu übertritt.“ (2, 71)

Schlegel deutet hier erstmals an, daß es *konstitutionelle Gesetze* des Philosophierens gebe, denen man sich *durch die Tat* unterwirft. Etwas später wird er Jacobi dafür tadeln, daß „seine Sittlichkeit nur Liebe oder Gnade sein“ könne und er von keiner Tugend wisse, „welche *Gesetze* ehrte, und sich in Taten *bewies*.“ (2, 75) Damit zeichnet sich eine Argumentation ab, die in einer Reflexion auf implizite Regeln besteht, deren Befolgung bei bestimmten Handlungen offenbar als Bedingung ihrer Möglichkeit mitgedacht werden muß. Es scheint also eine im weiten Sinne *transzendental-pragmatische* Argumentationsstrategie zu sein, mit der Schlegel der Jacobischen Entfremdung des Philosophierens begegnen will. Nun ist der angebliche „Vernunftfaß“ Jacobis allerdings selbst Resultat eines folgenreichen Arguments, das auf eine notwendige Aporie eben der gründegebenden Vernunft aufmerksam machen will, so daß sich die Frage stellt, wie sich Schlegels ‚konstitutionellen Gesetze‘ des Philosophierens zu Jacobis Argumentation gegen die Rechtfertigung eines Unbedingten verhalten.

Jacobis Kritik beruht auf der begründungsskeptischen Annahme, daß alle Argumentationen prinzipiell bedingt sind:

„Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweyten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn.“²⁷

Da jedoch die „Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt“ (Spin² 423), so folge unmittelbar, daß wir vom Dasein eines Unbedingten eine „noch größere Gewißheit“ hätten als von unserem eigenen bedingten Dasein (ebd. 424). Nur sei die Gewißheit des Unbedingten *nicht aus Gründen herzuleiten*: „Wir können nur Aehnlichkeiten demonstrieren; und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus; wovon das Prinzipium Offenbarung ist.“ (ebd. 225) Durch diesen Schritt glaubt Jacobi das Begründungsdenken insgesamt verlassen zu müssen und hilft sich daher, wie er selbst sagt, „durch einen *Salto mortale* aus der Sache.“ (ebd. 27) Die Leiter des Erweisens wird am Schluß der Argumentation selbst abgeworfen, um über die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung des Absoluten die Notwendigkeit eines Glaubensaktes herzuleiten: „Erklärung ist ihm [daher] Mittel, Weg zum Ziele, nächster – niemals letzter Zweck.“ (ebd. 42) Es ist nicht nötig, Jacobis Philosophie hier im Detail auszubreiten, um zu sehen, in welche Richtung Schlegels Kritik zielt. Denn wer den *Wunsch* oder „individuelle[n] Optativ“ (2, 69) als den eigentlichen Vater des ‚Salto mortale‘-Gedankens aufzeigen möchte, um ihn vom „objektiven Imperativ“ (ebd.) des Philosophen abzugrenzen, der muß Jacobis Argumentation immanent widerlegen. In diesem Zusammenhang kommt der Konzeption des Wechselerweises eine Schlüsselrolle zu:

„Was Jacobi dafür anführt: „daß jeder Erweis schon etwas Erwiesenes voraussetze“ (Spin. S. 225); gilt nur wider diejenigen Denker, welche von einem einzigen Erweis ausgehn. Wie wenn nun aber ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender *Wechselerweis* der Grund der Philosophie wäre?“ (2, 71f.)

Die Leichtigkeit und Souveränität, mit der Schlegel gleich mehrere Positionen auf einmal angreift und seinen eigenen Gedanken mit hintergründiger Bescheidenheit sowohl in Frageform als auch in Klammern gesetzt vorträgt, scheint durchaus kalkuliert. In der Beschreibung des ‚Wechselerweises‘ lassen sich vier Elemente voneinander abheben. Schlegel spricht von einem *Erweis*, greift die Jacobische Unterscheidung zwischen *Unbedingtem* und *Bedingtem* auf und

²⁷ Friedrich Heinrich Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Neue vermehrte Auflage, Breslau 1789, 215f. Im folgenden zitiert als „Spin²“.

rückt seine Alternative dezidiert in den Zusammenhang der *Grundlegungsproblematik*. Außerdem spielt er mit einer perspektivischen Ambivalenz. Die nicht näher angegebenen Relate sind nur *von außen* unbedingt, *von innen* jedoch – so darf ergänzt werden – gründen sie als Bedingte in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis. In einem Punkte scheint Schlegel Jacobi zuzustimmen. Jeder, der von *einem einzigen Erweis* ausgeht, gerät in seinem Erweisen in einen infiniten Regreß. Außerdem ist er bereits zu dieser Zeit – wie andere Notizen belegen – davon überzeugt, daß jedes Erkennen „schon ein *bedingtes* Wissen [sei]. Die Nichterkennbarkeit des Absoluten [...] [sei] eine identische Trivialität.“ (18, 511, 64) Trotzdem wird damit keinem universellen Regreß das Wort geredet, denn im gleichen Zuge weist er den Regreß als Einwand gegen seine eigene Position zurück. Der Sinn dieses Doppelzugs dürfte gewesen sein, Jacobis *Funktionalisierung* des Regreßarguments einer unausgesprochenen und angreifbaren Voraussetzung zu überführen. Das Gelingen des ‚Salto mortale‘ hängt nämlich von der dualistisch gestellten Alternative zwischen Bedingtem und Unbedingtem ab. Der „Wechselerweis“ deutet stattdessen auf eine Begründungsform hin, die den unendlichen Regreß der Bedingungen verhindern soll, indem sie die Vorstellung einer unendlichen, *linearen* Bedingungskette überwindet, an deren Anfang ein Unbedingtes stehen soll, und stattdessen die Unbedingtheit in die Relationalität eines *zirkulären* Begründungsgangs zwischen zwei oder mehreren Bedingungen verlegt. Nur nebenbei sei gesagt, daß Schlegel damit auch die Grundlagen seiner Dresdner Systemanstrengungen revidierte. Denn noch im Frühjahr 1796 hatte er – wie Jacobi – den „letzten Grund alles Werthes“ (16, 19) seines „poetischen Euklides“ (23, 288) „Von der Schönheit in der Dichtkunst“ über das Regreßargument herzuleiten versucht.²⁸

Die Vorstellung einer ‚Wechselbegründung‘ könnte Schlegel aus Aristoteles’ „*Analytica posteriora*“ (Buch I, Kap. 3) vertraut gewesen sein. Aristoteles führt sie nach der Zurückweisung des infiniten Regresses als Position weiterer Gegner ein: „Die anderen räumen die Möglichkeit des Wissens ein: es entstehe, sagen sie, nur durch Beweis. Aber es hindere nichts, daß es für alles einen Beweis gebe. Denn der Beweis könne im Zirkel geführt und wechselseitig eines aus dem anderen bewiesen werden.“ (Anal. post.

²⁸ Einwände gegen den Auffindungsschritt des Systemgrundes waren, eventuell noch in Dresden, von Christian Gottfried Körner geäußert worden; vgl. Joseph P. Bauke: Christian Gottfried Körner und Friedrich Schlegel. Ein unbekannter Kommentar Körners zu Schlegels Frühschriften. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 7, 1963, 23.

72b)²⁹ Aristoteles selbst betrachtet Wechselbegründungen letztlich als vitiösen Zirkel, folgert daher die Unbeweisbarkeit der Prinzipien und wählt den Ausweg einer noetischen Prinzipienschau. Dies kann trotz aller Unterschiede in Analogie zum Jacobischen ‚Glaubensakt‘ gesehen werden. Im Lichte der Aristoteles-Stelle erscheint dann Schlegels „Wechselerweis“ als Versuch, sowohl auf eine skeptische Verallgemeinerung des infiniten Regresses, als auch auf eine Form von unmittelbarer Prinzipien- oder Grundgewißheit zu verzichten, um eine Position zu verteidigen, die für alles eine Rechtfertigung verlangt und daher die Grundmomente des Selbstverhältnisses nur im Kreis erweisen kann. Mit seiner indirekten Frage äußert Schlegel gewissermaßen ein „*Tertium datur!*“, das Jacobis Schluß vom Regreß zur Grundgewißheit bestreitet. Der ‚Salto‘ wird dann, wie es im „Athenäum“ heißt, zu

„Don Quixotes Luftreise auf dem hölzernen Pferde. [...] Der gepriesne Salto mortale der Philosophen ist oft nur ein blinder Lärm. Sie nehmen in Gedanken einen erschrecklichen Anlauf und wünschen sich Glück zu der überstandnen Gefahr; sieht man aber nur etwas genau zu, so sitzen sie immer auf dem alten Fleck.“ (2, 226f., 346).

Doch welche bedingten Relate kommen als Momente des Wechselerweises in Frage, um den infiniten Regreß ohne Unbedingtes abubrechen? Wie es scheint, läßt Schlegel diese Frage in der Woldemar-Besprechung offen. Gleichwohl breitet er, ohne daß es seine Leser auf Anhieb verstehen können, alle Teile des Puzzles aus. Denn mit dem ‚logischen Enthusiasmus‘ als subjektiver Bedingung des Philosophierens und der transzendentalpragmatischen Argumentation gegen Jacobi, der durch die Tat des Philosophierens mit den konstitutionellen Gesetzen derselben in Widerspruch steht, sind bereits wesentliche Schlüsselbegriffe gefallen. Es ist, wie sich zeigen wird, die Tat des Philosophierens selbst, die den Regreß abbricht, weil sie ihm als praktische Bedingung seiner Möglichkeit zugrundeliegt. Ihr gegenüber erweist sich Jacobis ‚Sprung‘ als „ABSOLUT polemisch“ (18, 55, 361), da Jacobi „nur die Grenze wissen [will] wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist.“ (Spin² 41) Bereits nach wenigen Wochen seines Jenaer Aufenthalts hatte Friedrich Schlegel offensichtlich klarere Vorstellungen darüber gewonnen, auf welche Weise er zwischen

²⁹ Aristoteles: Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik (= Organon IV), übers. u. mit Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, mit einer neuen Einleitung und Bibliographie von Otfried Höffe. Hamburg 1990, 7.

Begründungsskepsis und einem Ausgang vom Unbedingten vermitteln wollte.

III. Schlegels Transformation der Fichteschen Tathandlung

Der neue Grundgedanke enthält eine Kritik an jeder Konzeption eines Ausgangs von einem Unbedingten, die *einzig über den Regreßgedanken erwiesen* wird. Deswegen ist auch Fichte betroffen, der die Entweder-Oder-Struktur der Jacobischen Reflexionen zur Herleitung des Fundaments unseres Wissens beibehielt. Fichte leitet jedoch aus der Unmöglichkeit einer Fundierung per Regreß zunächst lediglich die Möglichkeit von Wissen überhaupt her. Die Gegebenheit desselben hänge davon ab, ob sich ein unmittelbar gewisser Satz aufstellen läßt, den man als Grundsatz und Regel weiterer Deduktionen anwenden kann. „Es kommt auf den Versuch an.“³⁰ Doch wie finden wir einen solchen Grundsatz auf? Fichte bezeichnete seinen Auffindungsschritt als eine freie, „reflectirende Abstraction“ von allem, was im reflektierenden Subjekt zufällig gegeben ist (Fichte 1, 72). Die Abstraktion selbst stellt einen genialen Akt der Regelfindung dar, da sie sich selbst nicht von einer Regel des Auffindens leiten lassen kann. Dies würde in einen Regelregreß führen. In seiner „Grundlage des Naturrecht“, die im April 1796 erschien und von Schlegel und Körner noch in Dresden positiv aufgenommen wurde, gesteht Fichte ein, daß die Abstraktion nicht nur einen genialen, sondern auch einen *willkürlichen* Akt darstellt:

„Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem *ursprünglichen und nothwendigen* Verfahren, wodurch sein Ich und alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten. Da er aber dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewusstseyn nicht mehr vorfindet, so stellt er es durch den einzigen Act der Willkür, der ihm erlaubt ist (und welcher der freie Entschluß philosophiren zu wollen selbst ist), in seinen Anfangspunct, und läßt es von demselben aus nach seinen eigenen, dem Philosophen wohlbekannten Gesetzen, unter seinen Augen fortfahren. Das Object seiner Beobachtung ist sonach die nach ihren inneren Gesetzen ohne alles äussere Ziel, nothwendig verfahrende Vernunft überhaupt.“ (Fichte 3, 5f., Anm.)

Der Ausgangspunkt vom ursprünglichen Ich ist nur dann notwendig, wenn man in einem „freien Entschluß“ philosophieren *will*.

³⁰ Johann Gottlieb Fichte: Werke, hg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin 1971, Bd. 1, 54. Im folgenden zitiert als „Fichte“.

Fichte wiederholt damit eine Argumentationsform, die er aufgrund seines philosophischen Ansatzes häufiger bemühen mußte: er leitet die Annahme seines ersten Prinzips über einen *freien Entschluß* her. Unter Schlegels Notizen findet sich eine direkte Antwort auf diese Fußnote des Fichteschen „Naturrecht“, die belegt, daß dem in der Jacobi-Rezension erwähnten ‚logischen Enthusiasmus‘ eine genau bestimmte Stelle im neuen Systemansatz zukommt:

„Bei Fichte's freiem Entschluß zu philosophieren ist das Philosophieren nicht erklärt – der *freie* ein überflüssiger Zusatz. Der bloße Entschluß aber kann nicht die Kunst geben; noch weniger die Aufrichtigkeit, Reinheit und Neigung. Man kann keinen Willen wollen.“ (18, 519, 19)

Der Willensakt, der hier gemeint ist, ist der ‚logische Enthusiasmus‘ der Jacobi-Rezension, den Schlegel in die Worte faßt: „Ich will alles wissen, wo möglich; wo nicht, so viel ich kann und auch warum ich nicht mehr wissen kann –;“ – das ist der Punkt, von dem jeder ausgeht.“ (ebd.)³¹ Eine weitere Notiz legt nahe, daß es sich hierbei zugleich um Anfangspunkt und Fundament der Schlegelschen Philosophie insgesamt handelt:

„Der Anfang der Philosophie ist ein *Begriff*. Aber der Urquell des Wissens ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine Handlung. Der *Grundsatz*, die *Grundlehre* ist der *begriffmäßige Ausdruck dieser Handlung*.“ (18, 517, 2)

Die Unterscheidung eines *Handlungs-* und eines *Begriffsmoments* könnte eine Deutung für die Doppelstruktur des Wechselerweises sein. Als Handlungsmoment des Grundverhältnisses, so die im weiteren leitende Hypothese, ist dann der logische Enthusiasmus zu identifizieren. Schlegels Sprachgebrauch legt zudem nahe, daß er mit dieser Handlung eine Reformulierung der Fichteschen *Tathandlung* beabsichtigte.

Anregungen dazu konnte er aus Jacobis Spinoza-Buch entnehmen. Das Bewußtsein einer absoluten Selbsttätigkeit müßte, so

³¹ Der Ausgangspunkt des Philosophierens wird in den Jenaer Notizheften vielfach umkreist: „Ein ϕ [Philosoph] muß *alles wissen wollen*.“ (KFSA 18, 34, 167) „Das *Gegebne* womit d[er] ϕ [Philosoph] anfängt, ist; *Ich strebe nach Allheit d[es] Wissens*. – Wer dieß nicht thut d[er] ist nicht nur kein ϕ [Philosoph] sondern er philosophirt auch gar nicht mehr.“ (KFSA 18, 5, 18). In einer späteren Notiz heißt es: „Das Ganze muß anfangen mit einer Reflexion über die Unendlichkeit des Wissenstriebes.“ (KFSA 18, 283, 1048) Der Einsatz beim Willen zu Wahrheit läßt sich auch als transzendentalpragmatische Begründung des ersten Satzes der Aristotelischen „Metaphysik“ verstehen. Noch die Jenaer Vorlesungen zur „Transzendentalphilosophie“ von 1800/01 setzen mit dieser Anspielung ein: „*Wir philosophiren* – dies ist ein Faktum.“ (KFSA 12, 3).

Jacobi in der Vorrede, ein unmittelbares Bewußtsein sein und sei daher nicht einmal denkbar. Trotzdem würde man sich seiner Freiheit bewußt, wenn man diese weder als Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden, noch als Wahl des Bessern unter dem Nützlichen, sondern als „*Unabhängigkeit des Willens von der Begierde*“ (Spin² XXXVIII) auffasse. „Es kann also die *Möglichkeit* absoluter Selbstthätigkeit nicht erkannt werden; wohl aber ihre *Wirklichkeit*, welche sich unmittelbar im Bewußtsein darstellt, und durch die That beweist.“ (ebd. XXXVII) Alle wollen *de facto* bereits Ziele, die von der Sinnlichkeit unabhängig sind: „Alle wollen Liebhaber der Tugend selbst, nicht der mit ihr verknüpften Vortheile seyn; alle wollen von einem *Schönen* wissen, welches nicht bloß *das Angenehme; von einer Freude, die nicht bloßer Kitzel sey.*“ (ebd. XLVII) Schlegel scheint diese Ausführungen Jacobis zur Tathandlung des logischen Enthusiasmus weiterzuführen, dessen Unbestimmtheit ebenfalls eine Unabhängigkeit von sinnlichen Zwecksetzungen begründet.

Mit der Transformation der Fichteschen Tathandlung zum „logischen Enthusiasmus“ oder „unbestimmte[n] *Wissenstrieb*“ (18, 517, 2) kann einem Einwand vorgebeugt werden, der gegen Fichtes Tathandlungskonzept erhoben worden war. Denn Fichtes *more geometrico* verfahren der Systemansatz setzt über eine willkürliche Handlung ein, die sich gegenüber dem Skeptiker als Forderung, es nachzutun, artikulieren muß. Schon diesem ersten Schritt gilt offenbar Schlegels Aufmerksamkeit: „Was Fichte als ausgemacht und s.[ich] von selbst verstehend voraussetzt, kann man fast immer ganz dreist widersprechen.“ (18, 31, 126) Gleich zu Beginn seiner Vorlesungen über die „*Wissenschaftslehre nova methodo*“, die Schlegel seit Mitte Oktober 1796 hören konnte, räumte Fichte ausdrücklich den *Postulat*charakter seiner Tathandlung ein:

„Ubrigens ist es richtig [,] daß man in der Philosophie von einem Postulate ausgehen müsse; auch die WissenschaftsLehre thut dieß, und drückt es durch Thathandlung aus. Dißes Wort *wurde* nicht verstanden; es heißt aber, und soll nichts anderes heißen, als man soll innerlich handeln, und diesem Handeln zusehen. Wer also einem anderen die Philosophie vorträgt, der muß ihn auffordern diese Handlung vorzunehmen, er muß also postuliren.“³²

Zieht man diesen Postulatbegriff heran, so wird eine der dunklen aber einschlägigen Wechselerweis-Notizen Schlegels verständli-

³² Johann Gottlieb Fichte: *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, hg. und eingel. v. Erich Fuchs. Hamburg 1994, 28. Im folgenden zitiert als „*Fichte-K*“.

cher, die die bisherige Vermutung, daß mit dem logischen Enthusiasmus ein Moment des Wechselerweises bezeichnet ist, ebenfalls bestätigt:

„Nicht das Gebot: *Wissenschaft soll sein* – kann der Philosophie zum Grunde gelegt werden. Denn diese kann nur *synthetisch* aus dem: *Das Ich soll seyn* – abgeleitet und also von dem Gegner in Anspruch genommen werden; nicht *analytisch*, aus dem was er nothwendig *durch die That* zugiebt, entwickelt werden. – Dieß *schlechthin* ohne Rücksicht auf den Gegner postuliren und den Gegner nicht widerlegen, sondern ihm nur beweisen, daß er sich selbst widerspreche, daß er ein Sophist sey – ist noch nicht hinreichend. Es ist dann gewiß, daß der Gegner Unrecht habe, aber nicht, ob der Philosoph Recht habe. In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein *Wechselerweis*. In Fichte's ein Postulat und ein unbedingter Satz.“ (18, 520f., 22)

Offensichtlich wollte Schlegel den Aufforderungsakt der Fichteschen Philosophie beseitigen zugunsten einer Voraussetzung des Wahrheitswillens, der für jeden unhintergebar ist. Die Überzeugung der Frühromantiker, daß alle Menschen als Menschen bereits Philosophen sind, findet hier ihre transzendentalpragmatische Stützung. Zudem erscheint Schlegel der Anfang bei einem Postulat nicht nur methodisch ungeeignet, er sei auch in sich selbst widersprüchlich: Fichte „geht aus von ~~dem Postulat~~³³ dem willkür[ichen] Satz: Wissenschaft soll seyn. Nun widerspricht aber nichts so sehr der Wissenschaft, als ein willkürlicher Satz. Form und Inhalt dieses Satzes s[in]d in diametraler Opposition, und heben einander auf.“ (18, 506, 13) Das Postulat bleibt ein Appell an den *guten Willen* des Skeptikers, in sich einen Punkt absoluter Selbstgewißheit zu finden, und kann daher keine Unbedingtheit für sich beanspruchen, die doch von Fichte mit dem Wissensbegriff verbunden wurde. Eine Zurückweisung des Tathandlungspostulats, wie die von Johann Benjamin Erhard, kann durch Schlegels logischen Enthusiasmus abgewendet werden. Erhard hatte in seiner Rezension von Schellings Ich-Schrift, die am 11. Oktober 1796 in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ erschienen war, geschrieben:

„Rec. hat das Unglück, sein eigenes Ich als Gegenstand eines objectiven Wissens unbegreiflich zu finden. [...] So weit er es fassen kann, so ist der reale Gegenstand desselben durch Nichts verbürgt, als durch eine intellectuale Anschauung, die diesen Namen in soferne nicht einmal verdient, als an ihr Nichts angeschaut wird, denn in seinem ganzen Innern

³³ Vgl. zu dieser aufschlußreichen Streichung Schlegels: KFSa 19, 527, Anm. 13.

kann Rec. Nichts finden, worauf die Prädicate des absoluten Ichs passen.“³⁴

Schlegel setzt offenbar nicht den Willen, in sich zurückzugehen usw., sondern den alles wissen zu wollen, an den Anfang, den auch der Skeptiker, wie noch genauer zu begründen sein wird, auf Nachfrage nicht in gleicher Weise abstreiten kann. Der Verzicht auf den unbedingten Anfang und die intellektuelle Anschauung, die mit dem Postulat der Tathandlung zusammenhängt, geschieht also nicht um der Strenge der Wissenschaftslehre Abbruch zu tun, sondern im Gegenteil, um diese in ihrem Anfangspunkt gegenüber der Grundsatzskepsis noch besser zu fundieren. Insofern kann Schlegel Fichte begründet vorwerfen, daß sein „Anfangspunkt überhaupt sehr unsystematisch“ sei (18, 92, 759). Man könnte es, um einen Ausdruck aus Schellings „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“ zu gebrauchen, als *Paradox der schwachen Vernunft* bezeichnen, daß sich der Verzicht auf die Absolutheit der inneren Selbstgewißheit als intersubjektiver Begründungsfortschritt erweist.

Auf die Veränderung seines Anfangspunkts hat Schlegel häufiger mit der Formulierung ‚Anfang in der Mitte‘ hingewiesen: „Die Philosophie [muß] wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen, und es ist unmöglich diesselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre.“ (18, 518, 16) Bei diesem Mittelpunkt dürfte er wohl weniger an ein Reflexionsmedium im Benjaminschen Sinne gedacht haben, als an den Anfang der Systemkonstruktion durch den Willensakt des logischen Enthusiasmus, in dem bereits ein Absolutum, eine Allwissenheit nämlich, als Ziel des unbestimmten Willens gesetzt wird.³⁵ Die Mitte liegt dabei in der Innenperspektive der wissenwollenden Individuen selbst, wes-

³⁴ Johann Benjamin Erhard: (anonym) Rezension v. Friedrich Wilhelm Joseph Schellings „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“. In: ALZ 1796/IV. Nr. 319, Dienstag, den 11. Oktober 1796, Sp. 89f. Im folgenden zitiert als „Erhard“.

³⁵ Ein weiteres Argument für die Deutung des Anfangs in der Mitte als Einstieg der Systembildung bei der Handlung des logischen Enthusiasmus ergibt sich aus Fichtes Vorlesungen zur „Wissenschaftslehre nova methodo“. Fichte führt dort den reinen Willen explizit als „Mittelpunct“ seiner neuen Darstellungsweise ein (vgl. Fichte-K § 13, 138), so daß sich der ‚Anfang in der Mitte‘ als Versuch verstehen läßt, den Grundbegriff und Mittelpunkt der „Wissenschaftslehre nova methodo“ in modifizierter Form direkt an den Anfang des eigenen Systems zu stellen. Schlegel fängt gewissermaßen mit dem Moment an, das mit Fichte erst in der Mitte liegt.

wegen es auch im „Athenäum“ heißt: „*Subjektiv betrachtet*, fängt die Philosophie doch immer in der Mitte an, wie das epische Gedicht.“ (2, 178, 84)

Fichtes Konzeption der intellektuellen Anschauung wird zudem von Schlegel häufiger als *mystisch* und *egoistisch* bezeichnet. So heißt es etwa: „Fichte ist so sehr $\phi\sigma$ [Philosoph] als es d[er] Mystiker nur sein kann. Vom Mysticism ist es klar, daß er s.[ich] selbst erzeugt. Sein WESEN und auch sein ANFANG ist d[as] willkührl[iche] Setzen eines Absoluten.“ (18, 4, 7) Oder ein andermal:

„Postulirt man Wissenschaft und sucht nur d.[ie] Bedingung ihrer Möglichkeit, so geräth man in d[en] Mysticism und d.[ie] consequenteste von diesem Standpunkt einzige mögliche Auflösung d[er] Aufgabe ist – *das Setzen eines absoluten Ich* – wodurch Form und Inhalt d[er] absoluten Wissenschafts[ehre] zugleich gegeben wird.“ (18, 7, 32)

Nach den bisherigen Bedeutungszuschreibungen lassen sich diese Einträge wie folgt verstehen: Das Postulat Fichtes fordert den einzelnen dazu auf, sich irgendein bestimmtes Objekt zu denken. Man denke zum Beispiel an diesen Text. Nun soll man sich darauf besinnen, wer es ist, der den Gedanken des Textes denkt: „Im Denken des Objects verschwindet man in demselben, man denkt das Object, aber nicht daß man selbst das denkende sei.“ (Fichte-K 29) Erst wenn die Tätigkeit des Reflektierens ‚in sich selbst zurückgeht‘, das eigene Ich als das Reflektierende erfaßt wird, entsteht das Bewußtsein des Selbst, ohne daß ein weiteres Selbst angegeben werden könnte, das dieses Selbst denkt. Das Ich ist bereits diese „in sich zurückgehende Tätigkeit“ (ebd.). Nun kann aber dieses In-Sich-Zurückgehen prinzipiell nicht ‚mitgeteilt‘ werden, so daß Fichte seinen Lesern und Hörern, wie Schlegel bissig bemerkt, „immer bücherlang [erzählt], daß er eigentl[ich] nicht mit ihnen reden wolle noch könne.“ (18, 37, 200) Willkürlich erscheint der Mystizismus also aus der Perspektive der Anderen; egoistisch daran ist, daß jeder „dabei an sich selbst“ (Fichte-K 28) denken soll und sich das vorauszusetzende Selbst zunächst als unbedingtes Moment seines eigenen, individuellen Selbstverhältnisses zuschreiben soll. Schlegel zufolge ist dies ein „dicker empir.[ischer] Egoismus [...] vom absoluten Ich zu sagen: *mein Ich*.“ (18, 512, 73) Dieser Egoismus-Einwand, dessen Vorgeschichte bei Jacobi und Schiller und zeitgleiche Formulierung bei Johann Friedrich Herbart hier nicht weiter zu beschäftigen braucht, führt in die Probleme der Intersubjektivitätsdeduktion der

Fichteschen Philosophie und das heißt vor allem in die Interpersonalitätstheorie der „Grundlage des Naturrechts“. Bei der Begründung des Rechtsverhältnisses sah sich Fichte vor die Frage gestellt, wie er den Übergang vom individuellen Selbstverhältnis, wie es am Beginn der Wissenschaftslehre gestanden hatte, zur Annahme anderer Iche außerhalb seiner selbst gewährleisten könne. Denn wenn Inhalt und Form meiner Vorstellung als Produkte der Freiheit eines absoluten Ichs gedacht werden müssen, welches ich zunächst nur als Grund meines individuellen Selbstverhältnisses erkenne, dann bedarf es für die Herleitung eines Rechtsverhältnisses gegenüber den anderen Individuen eines weiteren Arguments dafür, daß diese auch wirklich als Subjekte außerhalb meiner Vorstellungen existieren. Ansonsten würde jeder Rechtsanspruch zunichte gemacht. Fichte greift im „Naturrecht“ zur Lösung des Problems erneut auf das Postulat oder die Aufforderungshandlung zurück. Das vernünftige Wesen könne sich als sich selbst nur als aufgefordert durch ein anderes vernünftiges Wesen denken, so daß es sein eigenes Selbstwissen einem fremden Selbst verdankt und im Wissen um sich zugleich um das andere Selbst weiß. Es geht hier nicht um die Details des Fichteschen Aufforderungsbegriffs, welche Merkmale ihm bereits zukommen müssen, damit er so verstanden und eingesetzt werden kann, wie Fichte es möchte. Wichtig ist hier zunächst nur, daß diese außerhalb eines jeden liegende Aufforderungstätigkeit in einen *infiniten Regreß* wechselseitiger Aufforderungen treibt, der unendlich in die Geschichte zurückzuführen scheint und aus dem sich Fichte durch einen *deus ex machina* zu retten versuchte:

„Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, ausserdem würden sie nicht Menschen. Es dringt sich hierbei jedem die Frage auf: wenn es notwendig seyn sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes, und also ein erstes Menschenpaar anzunehmen, – und es ist dies auf einem gewissen Reflexionspuncte allerdings nothwendig; – wer erzog denn das erste Menschenpaar? [...] Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so, wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tief sinnigste, erhabenste Weisheit enthält, und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurückmuss.“ (Fichte 3, 39f.)

Trotz des aporetischen Regresses und der ad-hoc-Lösung eines gleichsam ‚ersten Bewegers‘ der Aufforderungsgeschichte bleibt es Fichtes Verdienst, bei seiner Einsicht in die Problematik einer Rechtfertigung der Intersubjektivität bereits andere Lösungsstrate-

gien für sich erwogen und in seinem Werk mitgeteilt zu haben.³⁶ So führt er direkt im Anschluß an den *deus ex machina* die Sprache als Erklärungsmöglichkeit ein: „Nur freie Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen, nur Geben und Empfangen von Erkenntnissen, ist der eigentümliche Charakter der Menschheit, durch welchen allein jede Person sich als Menschen unwider-sprechlich erhärtet.“ (Fichte 3, 40) Diese Lösungsstrategie dürfte Schlegel, der zu den ersten Lesern des Fichteschen „Naturrecht“ (vgl. 23, 296; 300) zählte, besser gefallen haben. Denn das Problem einer apriorischen Fundierung der Sprachlichkeit hatte ihn schon länger beschäftigt. Bereits im Januar 1796, also zu einer Zeit, als er Fichtes Sich-selbst-setzendes-Ich noch als Grundlage erwog, hatte er an dessen Deduktion der Sprachlichkeit Anstoß genommen. Gegenüber August Wilhelm äußerte er zu Fichtes Aufsatz „Über die Sprachfähigkeit und den Ursprung der Sprache“:

„Höre, ich liebe und ehre, wo es geschieht mit Leib und Seele, aber nicht blöd. Der Ursprung der Sprache ist nicht von dem unsterblichen Grundleger Fichte, sondern von dem Offenbarer [gemeint ist Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“], der durch ein lächerliches Versehen berühmt wurde. Es ist ein dürftiges Ding. Der erste Gedanke ist aber doch gut. Wer nicht zeigt, wie die Sprache entstehen mußte, der mag zu Hause bleiben. Träumen, wie sie entstehen konnte, kann jeder.“ (23, 281)

Fichte wollte zwar die Notwendigkeit der Sprache apriori aus der Vernunft beweisen, hielt aber ein Denken ohne Sprache durchaus für möglich. Das Sprechen geht seiner Meinung nach auf den Trieb der Menschen zurück, Vernunftmäßigkeit außer sich zu finden, weswegen sich nur deswegen eine Sprache gebildet habe, weil die einzelnen Subjekte in eine Beziehung zueinander treten *wollen*. Es ist durchaus möglich, daß Friedrich Schlegel diese Argumentationsstrategie als „dürftig“ und als Rückfall hinter das von Fichte selbst gesteckte Beweisziel betrachtet hat. Eine Philosophie, die im Ansatz bereits das freie Wechselverhältnis des Sprechens und Erkennens als unhintergebar erweist, kann die sich vielfach wiederholende Aporie der Fichteschen ‚Entschlüsse‘ mit einem Zug

³⁶ Zur Intersubjektivitätsproblematik bei Fichte hat sich in den letzten Jahren eine ausführliche Diskussion entwickelt, auf die hier nicht angemessen eingegangen werden kann. Vgl. z. B. Edith Düsing: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln 1986, 240ff. und Jürgen Stolzenberg: Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewußtseins. In: Wolfram Högbe (Hrsg.): Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen. Frankfurt a. M. 1995, 71-95.

vermeiden: Sie versucht zu zeigen, daß auch ein allgemeiner Begriff von Mitteilung und Sprachlichkeit nicht von einem bloßen Willen der Menschen abhängt; sie versucht zu verhindern, daß der Skeptiker den Anfangspunkt der Systemkonstruktion nicht zugeben *will*, ohne sich zu widersprechen; und sie versucht, das individuelle Selbstverhältnis mit dem Fremdverhältnis in einem gemeinsamen Sprachhandeln zu verbinden: „Das *Setzen einer Allheit von Ichs* geschieht a priori“ (18, 508, 31). Seine Definition der Philosophie, die auch in die Athenäum-Fragmente Eingang gefunden hat (vgl. 2, 226, 344), lautet deswegen mit bewußter Hervorhebung des intersubjektiven Aspekts: „*Philosophiren* heißt die Allwissenheit *gemeinschaftl[ich]* suchen.“ (18, 515, 97) Daß die Gemeinschaftlichkeit gerade dadurch begründet wird, daß sich der einzelne, um überhaupt wissen wollen zu können, mitteilen wollen muß, wird durch eines der späteren Lyceum-Fragment nahegelegt. Dort heißt es in einer Wortspielerei, die gewissermaßen Schlegels Pendant zu Hölderlins Begriff der „Ur-Teilung“ bildet:

„Folgendes sind allgemeingültige Grundgesetze der schriftstellerischen Mitteilung: 1) Man muß etwas haben, was mitgeteilt werden soll; 2) man muß jemand haben, dem man's mitteilen wollen darf; 3) man muß es wirklich mitteilen, mit ihm teilen können, nicht bloß sich äußern, allein; sonst wäre es treffender, zu schweigen.“ (2, 158, 98)

In der „Mit-Teilung“ mit dem anderen das Mitgeteilte teilen, dies bedeutet Anerkennung des Adressaten als eines solchen. Wer sich mitteilt, dies scheint der Gedanke zu sein, setzt bereits durch die Tat ein anderes Subjekt als Adressaten, der verstehen will, als fremdes, aber ihm gleichendes Ich voraus.

Doch auch die Unverzichtbarkeit des logischen Enthusiasmus muß erst einmal als subjektive Bedingung des Philosophierens nachgewiesen werden. Dabei scheint von Bedeutung gewesen zu sein, daß man das „Gebot: Wissenschaft soll sein“ nicht „*schlechthin* auf den Gegner postulieren“ dürfe (18, 520, 22). Dies sei nicht hinreichend, um die Rechtmäßigkeit der eigenen Philosophie positiv zu erweisen. Schlegel versuchte daher, eine differenzierte Typologie selbstwidersprüchlicher Formen des Philosophierens zu entwickeln.

IV. Voraussetzungen eines sokratischen Kritizismus

In den ersten Heften der Jenaer Zeit, mit denen die „Philosophischen Lehrjahre“ beginnen, schrieb Friedrich Schlegel überwie-

gend Gedanken nieder, die die Unterscheidung zwischen Dogmatismus und Kritizismus betreffen. Dies kann ein Hinweis sein auf die Lektüre und das Studium der Schellingschen „Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“, von denen er einmal bemerkte, daß sie „Sein Bestes“ seien (23, 345). In der Tat scheint er seine Verwendung des Philosophiebegriffs ‚im Sokratischen Sinne des Worts‘ einer Fußnote der „Briefe“ entnommen zu haben und auch seine Konzeption des logischen Enthusiasmus weist Parallelen zu Schellings Gedanken der ‚schwachen Vernunft‘ auf. Beide orientieren sich an den Sokratischen Dialogen, und so läßt sich Schlegels systematischer Ansatz als Ausarbeitung eines *sokratischen Kritizismus* verstehen. Am 29. Juni 1796 schrieb er Böttiger: „Ueber die kritische Philosophie werden wir gewiß recht lustig mit einander reden. Vor der Hand gilt mir *Sokrates* noch mehr als Kant.“ (23, 316)

Abweichend von Fichtes und Schellings Zweiteilung (Kritizismus = Ausgang vom Ich; Dogmatismus = Ausgang vom Nicht-Ich) unterscheidet Schlegel drei Dogmatismustypen: den *Mystizismus*, den *Empirismus*, der auch als *Eklektizismus* bezeichnet wird, und den *Skeptizismus*. Die Einführung dieser Typologie dürfte mit seiner Kritik am Ausgang von einer individuellen Selbstgewißheit zusammenhängen. Dogmatisch soll jetzt derjenige verfahren, der auf die gemeinschaftliche, unendliche Wahrheitssuche, auf das nie an letzte Grenzen stoßende „Geben und Empfangen von Erkenntnissen“ (Fichte 3, 40) verzichten will. Die einfache Opposition zwischen Ich und Nicht-Ich konnte angesichts dieser komplexeren Philosophiedefinition nicht mehr zur Abgrenzung dienen. (Von den ontologischen Überlegungen zu einem Aufweis der Gleichursprünglichkeit von Ich und Nicht-Ich sehe ich hier einmal ab; vgl. 18, 514, 94) Ziel der Herleitung des kritischen Standpunkts durch eine Widerlegung der Dogmatismen ist eine *Selbstbegründung* der eigenen Philosophie: „Die wahre Φ [Philosophie] <Grundwissenschaft ein guter Nahme>, muß alle angebliche Φ [Philosophie] widerlegen und sich selbst erweisen.“ (18, 7, 34). Dieser Selbsterweis geht von der Überzeugung aus, daß jeder *durch die Tat* seines Wissenwollens bereits konstitutive Regeln des Erkenntnisaustausches anerkennt. Schlegel orientiert sich an Leibniz, wenn er als Voraussetzungen des philosophischen Gesprächs den *Satz vom Widerspruch* und den *Satz des zureichenden Grundes* anführt. Sie seien wichtig, „weil sie hinreichen, den Eklektiker, Mystiker und Skeptiker, so lange sie noch philosophiren, und sich also dem Gesetze durch die That unterwerfen,

zu widerlegen.“ (18, 518, 8) An anderer Stelle fügt er die *Sprachlichkeit* hinzu: „Die *Mittheilbarkeit* setzen die Philosophirenden auch durch die *That* voraus – *einstweilen*; indem sie reden pp.“ (18, 514, 95)

Schlegel ist sich darüber im klaren, daß die durch die Tat gerechtfertigten Voraussetzungen selbst keinen absoluten Status haben können. Man muß sie lediglich „mit dem Vorbehalt [voraussetzen], nicht mehr zu philosophiren, wenn man im Verfolg auf ihre Widerlegung geräth.“ (18, 515, 99) Eines der Athenäum-Fragmente, das aus diesem Problemkontext entnommen scheint, drückt den Vorbehalt folgendermaßen aus: „Einiges muß die Philosophie einstweilen auf ewig voraussetzen, und sie darf es, weil sie es muß.“ (2, 179, 95) Es wird also nur *einstweilen auf ewig*, nicht *für immer und ewig* vorausgesetzt, wie eine dogmatische Letztbegründungsphilosophie behaupten würde. Die bloße Möglichkeit einer Widerlegung der Diskursvoraussetzungen wird ausdrücklich zugestanden. Aus momentaner Unverzichtbarkeit wird hier also nicht auf immerwährende Gewißheit geschlossen, wenngleich der Gehalt des momentan Gerechtfertigten, es wird schließlich über das Ganze des logischen Raumes geurteilt, ein „ewiger“ sein muß. Diese Abschwächung des Erkenntnisanspruchs drückt sich ebenfalls im juristischen Vokabular aus, das die Vorstellungswelt der Grundwissenschaft prägt. In der Woldemar-Rezension war die Anerkennung der konstitutionellen Gesetze durch den Philosophen mit dem Eintritt des Bürgers in einen Staat verglichen worden, was nicht nur eine Anspielung auf Platons „*Politeia*“, sondern auch auf das „*Naturrecht*“ Fichtes sein könnte, in dem der Anerkennungsakt des Bürgers folgendermaßen formuliert wird: „durch die zwei Worte: ich will in diesem Staate leben, hat er [der Bürger] alle Gesetze desselben angenommen.“ (Fichte 3, 14) Schlegels Philosoph erkennt mit seinem „Ich will alles wissen“ analog dazu die konstitutionellen Voraussetzungen der „Gelehrtenrepublik“ an. Die Zurücknahme des Geltungsstatus wird in juristischer Terminologie weitergeführt, wenn Schlegel ausdrücklich nicht von einem *Beweis* des Unbedingten, sondern nur von einer *Rechtfertigung* dessen philosophischer Annahme spricht (vgl. 18, 512, 71) und keinen *Anspruch* auf Erkenntnis, sondern lediglich auf eine *Befugnis* erhebt. Diese Befugnis, die Erkennbarkeit vorauszusetzen, folge aus der „Notwendigkeit absoluter Wissenschaft für jeden Philosophen“ (18, 511f., 67).

Gliederungsprinzip seiner typologischen Widerlegung ist die Quantität denkbarer Widersprüche³⁷, wodurch vor allem Vollständigkeit gewährleistet werden soll: Der Mystiker setzt *einen* Widerspruch, der Empiriker *viele*, der Skeptiker eine *Allheit*.³⁸ Die Widerlegungsstrategie ist der Nachweis von Widersprüchen zwischen dem, was der Dogmatiker sagt, und dem, was er dennoch durch die Tat will:

„Nur reden viele mit ohne Geist, ohne jenen göttlichen Trieb. Diesen muß man zeigen, daß sie nicht wissen, was sie wollen, und unternehmen was sie nicht können. Andre brauchen die Wissenschaft nur als Mittel; diesen muß man zeigen, daß sie nicht wollen, was sie (durch die That) vorgeben. Also ist die Polemik der Wissenschaft gleichsam angeboren.“ (18, 519, 19)

(1) Die Gruppe der Mystiker besteht unter anderem aus Jacobi, Schelling, Fichte, aber auch Novalis (vgl. 18, 34, 160). Sie widersprechen sich, indem sie die Mitteilbarkeit des Wissens an einem letzten Punkte entweder in Frage stellen oder ausdrücklich bestreiten. Da aber dieser letzte Punkt, die Einheit des Bewußtseins mit seinem Seinsgrund, nach Auffassung der Mystiker die Voraussetzung allen Wissens darstellt, muß „der konsequente Mystiker [...] die *Mitteilbarkeit ALLES!!! Wissens* nicht bloß dahin gestellt seyn lassen: sondern gradezu läugnen.“ (18, 505, 4) Nimmt er nun weiterhin durch die Tat am Gespräch teil, interessiert „sich für d[ie] Verbreitung seiner $\phi\sigma$ [Philosophie]“ (18, 3, 2) und erzählt – wie Fichte – den „Leuten immer bücherlang [...], daß er eigentl[ich] nicht mit ihnen reden wolle noch könne“ (18, 37, 200), so bewegt er sich in einer Serie widersprüchlicher Handlungen, die

³⁷ Bei der Aufstellung seiner Typologie könnte sich Schlegel an der *Divisio Carneadea* orientiert haben, denn unter den wenigen antiken Philosophen, die er explizit in seinen Heften erwähnt, nimmt der rhetorisch gewandte Skeptiker Carneades eine besondere Stellung ein: „Der Philosoph muß wie Carneades alle streitenden Meinungen widerlegen.“ (KFSA 18, 520, 20) Wie Carneades seine Gegner mit Hilfe einer Typologie aller Meinungen über das *summum bonum* vollständig bekämpfen wollte (vgl. Cicero de fin. V 16ff.), so entwirft auch Friedrich Schlegel eine „Abtheilung a priori“ oder „Genealogie d[er] Irrthümer“ (KFSA 18, 13, 95), die dem Vorhaben nach alle denkbaren Widerlegungen antizipieren will.

³⁸ Die Einteilung der Dogmatismen mit Hilfe der Quantitätskategorien, die er in seinen Studien immer wieder bemühte, war sehr wahrscheinlich Schlegels eigene Leistung. Vergleichbare Einteilungen finden sich jedoch auch in zeitgenössischen Werken. So klassifizierte etwa Carl Christian Erhard Schmid in seinem „Versuch einer Moralphilosophie“ (Jena 1792, §§ 13ff., 44ff.) die „Denkart über Moralität“ und unterschied einen moralischen Skeptizismus, Empirismus und Mystizismus von einem Sensualismus und Rationalismus.

alle aus dem einen und entscheidenden „Hierüber kann man nicht reden, das mußt du in dir selbst beobachten!“ folgen. In Schellings „Ich-Schrift“ heißt es zum Beispiel:

„Ich wünsche mir *Platon's* Sprache oder die seines Geistesverwandten, *Jacobi's*, um das absolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können. Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren, Uebersinnlichen sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften – und ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein blosses Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und das nur selbsterrungenes Anschauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unserer Sprache zu Hülfe kommt.“³⁹

Johann Benjamin Erhard sprach in seiner Rezension der Ich-Schrift amüsiert vom „Versinken in das grosse Nichts, das einige indische Secten als das höchste Gut anrühren“ (Erhard, Sp. 90f.), und auch Kant hatte bereits in seinem im Mai publizierten Aufsatz „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ den mystischen Takt eines Übersprungs von Begriffen zum Undenkbaren hervorgehoben. Schlegels Mystizismus-Begriff steht also nicht allein, sondern weiß sich mit der Kritik der Kantianer eins. Als pragmatische Konsequenz bleibt dem Mystiker nur die Preisgabe des sprachlichen Begreifenwollens und Darstellens und also ein *mystisches Schweigen*: „Der ächte Mystiker will seine Meinung gar nicht mittheilen“ (18, 4,7) und endet daher in einem „dumpfem Hinbrüten in s.[ich] selbst“ (18, 4, 6).

(2) Der Empirist zieht dem Bereich des prinzipiell Wißbaren eine Grenze, indem er die Möglichkeiten des Wissens auf den Bereich der Erfahrung einschränkt. In Schlegels Perspektive ist eine solche Grenzziehung inkonsistent, weil auch der Empiriker zunächst alles wissen wolle, zugleich aber seine Grenzziehung als unumschränkt gültig verteidige: „Er behauptet etwas Widersprechendes; eine absolut sich selbst setzende Gränze d[es] Wissens, da die Gränze doch nur aus d[em] Unbedingten entspringen kann.“ (18, 4, 5) Dies kann als Fortsetzung der von Fichte vorgetragenen Kritik am Ding-an-sich verstanden werden und dürfte deswegen vor allem gegen den zeitgenössischen Kantianismus gerichtet sein, wie sich aus einem anderen Fragment noch bekräftigen läßt:

„Die Behauptung (gegen Schelling und Fichte), daß alles Setzen jenseits der Gränzen der Erkennbarkeit transcendent sey, widerspricht sich selbst

³⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Historisch-Kritische Ausgabe. Reihe I: Werke, Stuttgart 1980, Bd. 2, 146.

und macht aller Philosophie ein Ende. Überdem sind die Grenzen der Erkennbarkeit noch gar nicht bekannt, wenn das theoretisch Absolute gesetzt wird. — Man kann keine *Gränze* bestimmen, wenn man nicht *dies-seits* und *jenseits* ist. Also ist es unmöglich die Gränze der Erkenntniß zu bestimmen, wenn wir nicht auf irgend eine Weise (wenngleich nicht erkennend) *jenseits* derselben hingelangen können.“ (18, 521, 23)

Jenseits der Grenzen der Erkennbarkeit — dies heißt hier wohl, jenseits der Grenzen der Erfahrung. Von einer derartigen Einschränkung der Erkenntnismöglichkeiten kann nach Schlegel zunächst noch keine Rede sein, wenn im unbestimmten Wissenstrieb ein unendliches Wissens als regulatives Ziel unserer gemeinschaftlichen Erkenntnisbemühungen gesetzt wird. Die bloße Möglichkeit der Allwissenheit aufzuheben, setzt selbst eine solche voraus: Die „*Klagen über die Schwäche d.[es] menschl[ichen] Erkenntnißvermögens*“ könne man hingehen lassen, wenn damit nur der „*gegenwärtige Mangel des absoluten Wissens*“ gerügt werde. Sei aber „*ewige und eine absolute Schwäche*“ gemeint, so widerspreche man sich, da „selbst d[er] Gedanke eines solchen das Daseyn absoluter Kraft voraussetzt.“ (18, 15, 118) Betrachtet man seine Formulierung des vorauszusetzenden Wahrheitswillens etwas genauer, so zeigt sich, daß er die hier angedeutete vorläufige Grenzziehung bereits aufgegriffen hat. Sie wird in drei sich dialektisch entfaltenden Schritten reflektiert. Am Anfang steht das unbestimmte und daher grenzenlose Erkenntnisinteresse, das den modalen Status der Möglichkeit besitzt: „Ich will alles wissen, wo möglich“ (18, 519, 19). Der unbestimmte Wissenstrieb wird aber durch die Faktizität eingeschränkt: „wo nicht, so viel ich kann“ (ebd.). Diese natürliche Beschränkung kann gleichwohl vom Subjekt dadurch überwunden werden, daß der Erkenntniswille die Gründe seiner Beschränkung aufsucht. Damit bahnt er sich den ersten Weg ihrer Überwindung: „und warum ich nicht mehr wissen kann.“ (ebd.) Durch diese *Dialektik des logischen Enthusiasmus* wird der prinzipiellen Grenzenlosigkeit ebenso Rechnung getragen wie der faktischen Begrenztheit. Indem wir wissen, warum wir nicht mehr wissen können, können wir selbst unserem Erkennen eine Grenze ziehen und die erzwungene Begrenztheit überwinden, wenngleich sich dadurch das Jenseits der jeweiligen Grenze vorläufig nur negativ und indirekt bestimmen läßt.

(3) Der Typ eines skeptischen Dogmatismus schließlich bestreitet die Möglichkeit von Allwissenheit universell. Er müsse daher ebenfalls „mit Stillschweigen und Nichtdenken“ enden (18, 4, 6)

und eigentlich „aufhören zu widerlegen, weil er s.[ich] selbst widerspricht, es nicht d[er] Mühe werth achten, aus Zwecklosigkeit – oder vielmehr auch wissen daß er nur Widerlegbares widerlegen kann.“ (18, 4, 6) Insofern hat der universelle Skeptiker auch kein Gebiet im Rahmen der Wissenschaften: „*Es gibt keine skeptische Wissenschaft.*“ (18, 9, 58) Nur kritischer, eingeschränkter Skeptizismus, der die Voraussetzung einer Allheit des Wissens akzeptiere, bleibt „d[er] Mühe werth“ aufgestellt zu werden (18, 12, 94). Dies ist freilich ein Skeptizismus, der sich *in the long run* selbst vollbringen soll.

Bereits der letzte Gedanke weist daraufhin, daß Schlegels Kritizismus den Anspruch erhebt, die positiven Momente der zurückgewiesenen Philosophietypen integrieren zu können (vgl. 18, 14, 112). So bleibt etwa die „absolute Einheit“ (18, 507, 14), mit der sich der Mystiker in seiner privaten Anschauung eins weiß, auch für Schlegel weiterhin von „*regulative[r]* Gültigkeit“ (18, 507, 23), ebenso die Ewigkeit des skeptischen Zweifels und die Bedeutung der Anwendbarkeit des Wissens. Doch läßt die Art und Weise der Synthesebildung Unterschiede in der Gewichtung erkennen. Während nämlich der *innere Zusammenhang* des Mystizismus und die *polemische Überlegenheit* der Skeptiker geradezu als konstitutive Systemkriterien aufgefaßt werden (vgl. 18, 520, 21), erhalten *Anwendbarkeit* und *Mittelbarkeit* nur regulative Funktionen. Das „absolute[] [...] Wissen bedarf keiner Bestätigung. Und wie könnte man im voraus wissen ob die Wahrheit mittheilbar anwendbar sein würde?“ (18, 14, 110)

Doch was folgt, wenn man den gemeinsamen Fehler der Dogmatiker, sich mitteilen zu wollen, vermeidet? Gibt es einen (menschlichen) Ort jenseits von Kritizismus und Dogmatismus? Schlegel beantwortete diese Frage folgendermaßen:

„Kein Mensch kann mich nöthigen zu philosophiren. In so fern hat F.[ichte] Recht, von einem freyen Akt der Willkühr zu reden. <Kein Mensch kann mich wider meinen Willen zum Philosophen machen. Doch hängt es auch nicht vom bloß guten Willen ab, Philosoph seyn zu wollen.>“ (18, 515, 96)

In einem trivialen Sinne verfügt jedes Individuum über die Fähigkeit, sich gegen das gemeinschaftliche Erkenntnisstreben zu entscheiden; doch wird dadurch der Widerspruch, um den es hier geht, nicht vermieden:

„Gegen solche, die nicht mehr philosophiren heißt es also: *C[on]tra principia negantiae non est disputandum*. Aber eigent.[lich] ist dieß ein Wider-

spruch. Wer negiert, der philosophiert noch und giebt also die Prinzipien der Philosophie durch die That zu.“ (18, 514, 95).

Sieht man einmal davon ab, daß derjenige, der sich nicht mitteilt, auch von den anderen nichts wollen kann und seine Handlungen daher praktisch folgenlos bleiben, so sind sie auch theoretisch keine ernst zu nehmende Alternative. Die Reflexion auf den Verweigerungsakt macht deutlich, daß auch er implizit den Satz vom Widerspruch als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzen und befolgen muß. Es kann deswegen nicht angenommen werden, daß das Philosophieren-Wollen bloß vom „guten Willen“ abhängig ist. Wobei hinzuzufügen ist, daß dieser weite Philosophiebegriff jede Form des Mitteilen- und Wissen-Wollens einschließt.

Ein zweites Problem ist für Schlegels Ansatz jedoch dringlicher. Warum kann man nicht *etwas* wissen wollen? Bereits in der Jacobi-Rezension wird diese Frage mit dem Begriff des *individuellen Optativ* (vgl. 2, 69ff.) thematisiert, womit der Wunsch gemeint ist, „daß dieses oder jenes wahr sein soll“ (ebd.). Der tiefere Grund, warum ein solches Klammern an die Wahrheit einer bestimmten Proposition zur Verzweiflung verurteilt ist, wird aber aus Schlegels psychologischen Beschreibungen nicht ersichtlich. Es bieten sich zwei Begründungsmöglichkeiten an. (1) Ein wichtiges Argument dürfte sein, daß der Begriff des Teils den des Ganzen voraussetzt. Man kann *etwas* nur in einem holistischem *Zusammenhang* wissen (vgl. 18, 506, 11), wobei wir den Gedanken von Ganzheit oder Allheit verfehlen, wenn wir – wie der Eklektiker – glauben, das Ganze des möglichen Erkennenwollens auf einen Teil einschränken zu können. Dann tut sich zum Beispiel mit der Sphäre der Dinge-an-sich eine neue Ganzheit auf. Folge dieser Überlegung ist die Preisgabe jeglichen Begriffs von absoluter Transzendenz. In späteren Notizen heißt es deswegen auch: „Bei Gelegenheit zu sagen, daß wir die Dinge an sich [...] erkennen können.“ (18, 99, 849) Oder: „Jene Welt ist schon hier. So lange man noch sagt, diese und jene Welt, hat man noch gar keinen Sinn für die Welt.“ (18, 285, 1067) (2) Ein zweites Argument für die Allheit unseres Wissenwollens könnte in der Forderung des Skeptikers nach immer weiterer Begründung und der Unfähigkeit des Antwortenden bestehen, die skeptischen Zweifel und Bestreitungen weder extensiv noch intensiv (vgl. 18, 14, 109) je *endgültig* zurückzuweisen. Auch das Prinzip der zureichenden Begründung selbst wird davon nicht ausgenommen, sondern nur *einstweilen auf ewig* vorausgesetzt, eben weil sich *hier und jetzt* keine Möglichkeit erkennen läßt, es außer Kraft zu setzen, ohne es gleichzeitig bereits anzuwenden.

V. Freiheit als Fundament eines offenen Systems

Als Prinzipien einer Wissenschaftslehre reichen jedoch die *formalen* Voraussetzungen des wissenschaftlichen Gesprächs nicht aus. Der „Grund“ der Systembildung muß daher anderswo zu suchen sein. Und so heißt es ja auch:

„Der Anfang der Philosophie ist ein *Begriff*. Aber der Urquell des Wissens ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine *Handlung*. Der *Grundsatz*, die *Grundlehre* ist der *begriffmäßige Ausdruck dieser Handlung*. Der Anfang der Logik ist eine Idee, als Satz synthetisch.“ (18, 517, 2)

Warum das Handeln zur Quelle des Wissens wird, läßt sich aus den Überlegungen zur Selbstbegründung des Philosophierens bereits verstehen. Die Anfangs-Idee oder der synthetische Satz apriori der Systembildung ist damit noch nicht gegeben. Offenbar handelt es sich um ein zweischrittiges Auffindungsverfahren des obersten Grundes. Erst findet sich durch Reflexion auf das, was wir immer schon tun, der unverzichtbare Wille zur gemeinschaftlichen und sprachlichen Wahrheitsfindung. Und anschließend wird ausgehend von diesem „elastischen Punkt der Wissenschaftslehre“ (18, 519, 19) die „einzige, richtige Voraussetzung“ (18, 519, 17) begrifflich präzisiert. Aus dem Wechsel zwischen diesen beiden Momenten, so die Vermutung, könnte sich Schlegels Konstruktion einer neuen Wissenschaftslehre begründen.

Dies hat natürlich Folgen für den Wissenschafts- und Systembegriff: „Fichte muß darin widerlegt werden, daß er die WL.[Wissenschaftslehre] mit der Philosophie für identisch hält. Dies ist vermuthl[ich] mystischen Ursprungs.“ (18, 515, 104) Die Gleichsetzung von Philosophie und Wissenschaft hatte Fichte zu Beginn seiner neuen Vorlesungen erneut wiederholt: „Wissenschafts-Lehre oder Philosophie ist einerlei.“⁴⁰ Schlegel will offenbar zwischen *Wissenschaftslehre* und *Philosophie* in methodischer Hinsicht unterscheiden. Auch wenn die Terminologie keineswegs einheitlich und gefestigt ist – mit dem Begriff „Wissenschaftslehre“ wird sowohl die Fichtesche als auch die eigene bezeichnet; die Begriffe „Grundwissenschaft“, „Philosophie“, „System“, „Bildungslehre“, „Enzyklopädie“ werden häufig austauschbar verwendet –, läßt sich die Bedeutung gerade dieser Unterscheidung dennoch durch weitere Belege bestätigen: „Die Methode in d[er] ϕ [Philosophie]

⁴⁰ Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. IV. Kollegnachschriften 1796-1804. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, Bd. 2, 17.

(nicht in d[er] WL [Wissenschaftslehre]) nach einer erfindenden Methode analytisch in Aufgaben und Auflösungen fortschreitend.“ (18, 12, 91) Ein drittes Notat gibt Aufschluß über den Systemplan insgesamt:

„Die ϕ [Philosophie] <im eigent[lichen] Sinne> hat weder einen Grundsatz, noch einen Gegenstand, noch eine bestimmte Aufgabe. Die *Wissenschaftslehre* hat einen bestimmten Gegenstand (Ich und NichtIch und deren Verhältnisse) einen bestimmten Wechselgrund und also auch eine bestimmte Aufgabe.“ (18, 7, 36)

Die Philosophie als gemeinschaftliches Streben nach Allwissenheit verfährt nach einer topisch-heuristischen Methode und erfolgt in Fragen und Antworten, Probleme stellen und Lösungen suchen. Ihr Fortschritt vollzieht sich im gegenseitigen Streit der unendlich vielen Positionen, die der Philosoph – wie Karneades – alle widerlegen muß (vgl. 18, 519, 20), denn nur dann „ist sein System das wahre.“ (ebd. 21) Die Notwendigkeit des Streits und der Polemik sei daher „der Wissenschaft gleichsam angeboren.“ (18, 519, 19) Indem sich alle wechselseitig mitteilen und widerlegen müssen, bilden sie eine „polemische Totalität“ (18, 515, 98), die sich im Laufe der Geschichte vollendet, ein „bellum omnium contra omnes“ (18, 85, 670), getragen von skeptischem Enthusiasmus und der Maxime: „Brüderschaft oder der Tod!“ (18, 520, 21) Dieser Philosophie-Begriff stützt sich methodisch auf den Frage- und Antwortcharakter des wissenschaftlichen Gesprächs und scheint daher die Tradition der antiken Dialektik fortzuführen, wie sie beispielsweise in Aristoteles' „Topik“ überliefert ist. So heißt es auch einmal:

„Sehr bedeutend ist der Griech.[ische] Name *Dialektik*. Die *ächte Kunst* (nicht der Schein wie bey K[ant], sondern die Wahrheit mitzuteilen, zu reden, gemeinschaft.[lich] die Wahrheit zu suchen, zu *widerlegen* und zu erreichen (So bey Plato Gorg.[ias] – cfr. Aristoteles).“ (18, 509, 50)

Da aber das wissenschaftliche Gespräch auch ein selbstreflexives ist, also seine eigenen Voraussetzungen, die Einheit und Gliederung des Wissens thematisiert, so beschäftigt sich die Philosophie ebenfalls „mit dem Problem der WL.[Wissenschaftslehre].“ (18, 515, 100) Diesen Reflexionen über die transzendentalen Bedingungen des gemeinschaftlichen Wahrheitsstrebens, zu denen auch „*Gesellschaft, Bildung, Witz, Kunst* usw.“ (18, 32, 143) zu rechnen sind, kommt ein anderer Status zu, sie sind Gegenstand der Wissenschaftslehre. Erst beide Bereiche zusammen bilden das sich historisch entfaltende Gesamtsystem: „ ϕ [Philosophie] und ϕ^2 [Phi-

losophie der Philosophie]" (18, 33, 143) werden verschmolzen. Systemimmanent ergibt sich daher ebenfalls ein Wechselverhältnis zwischen der *Philosophie* als gemeinschaftlichem Wissenschaftsgespräch, der *Dialektik* im Sinne einer Technik oder Kunstlehre dieses Gesprächs und der *Wissenschaftslehre* als Transzendentalphilosophie, in der die elementaren Voraussetzungen und Grundkategorien beider reflektiert werden: „Hier kann es ohne Zirkel nicht abgehn.“ (18, 510, 58)

Diese Systemanlage bedarf noch einer genaueren Untersuchung. Auch ist sie voller Nebenmotive. Schon jetzt aber läßt sich die Absicht erkennen, die binäre Opposition des zeitgenössischen Theoriestands – Chaos oder System – durch ein vermittelndes Drittes zu überwinden: „Wer ein System hat, ist so gut geistig verlohren, als wer keins hat. Man muß eben beides verbinden.“ (18, 80, 614) Die Unterscheidung zwischen Philosophie als unendlichem Wahrheitsstreben und Wissenschaftslehre als Transzendentalphilosophie erlaubt diesem Fragment einen nicht-paradoxen oder selbstwidersprüchlichen Sinn zu verleihen. Schlegels neue Wissenschaftslehre soll ebenso das notwendige Ungenügen jeder Systematisierung reflektieren, wie die Bedingungen einer regulativen Vollendung des Wissens angeben. Schlegel geht damit als einer der ersten deutschen Philosophen das prinzipielle Problem einer sich für den geschichtlichen Fortschritt offenhaltenden Systembildung an. Nur ein „naturforschender Beobachter der philosophierenden Vernunft“ (8, 31), der als Historiker und Philologe „mehr als Philosoph“ ist (ebd. 32), kann seiner Meinung nach diese Aufgabe bewältigen, indem er den Wert der einzelnen Positionen in einer historischen „Charakteristik“ zu bestimmen versucht. Und doch: Als „eine durchgängig gegliederte Allheit von wissenschaftl[ichem] Stoff“ (18, 12, 84) bedarf auch Schlegels System eines einheitsstiftenden Grunds, um schon *jetzt und hier* als *einstweilen auf ewig* anzunehmende Wissenschaftslehre den Alternativen überlegen zu sein. Wie muß aber ein systematisches Prinzip beschaffen sein, um sowohl den Einheitsgrund und Abschluß eines Systems bilden und in anderer Hinsicht die ewige Perfektibilität und den Fragmentcharakter aller Systematisierungsanstrengungen behaupten zu können?

Ein Blick auf die Binnenstruktur des Systems ermöglicht einen Antwortversuch. Die Anlage der Schlegelschen Wissenschaftslehre orientiert sich nämlich noch am Vorbild der zeitgenössischen Grundsatzphilosophien: „Die Beweise in der WL.[Wissenschaftslehre] müssen *synthetisch* geführt werden. Die Begriffe aber müs-

sen wohl *analytisch* gerechtfertigt werden.“ (18, 510, 56) Der Begriff der „Analyse“ hat bei Schlegel einen doppelten Sinn, weil sowohl die Philosophie als auch die Wissenschaftslehre ihr eigenes Analyseverfahren besitzen (vgl. 18, 12, 91). Die ausführlichsten Hinweise zum Analysebegriff geben uns folgende, vermutlich in Auseinandersetzung mit Schelling notierten Bemerkungen:

„Das *Analytische* und *Synthetische*, in so fern es jenem entgegengesetzt ist, bezieht sich bloß auf die *Entstehungsart* und Beweisart der Urtheile. Der FORM NACH sind alle Sätze, entweder *thetisch*, *antithetisch* oder *synthetisch*. – *Synthetisch* hat also einen *doppelten Sinn*. – Alle *antithetischen* Sätze sind *analytischen Ursprungs*. Durch Analysis läßt s.[ich] aus dem Gegebeneyn *synthetischer Urtheile*, das Daseyn der *thetischen* auf die es doch eigentlich ankommt, LEICHTER entwickeln; wiewohl eigentlich auch die <sogenannten> analytischen <Urtheile> thetische <oder antithetische> voraussetzen (so leitet Fichte aus $A = A$ das Sichselbstsetzen des Ich [ab]). Daher erklärt s.[ich] Kants Gang.“ (18, 510f., 60)

Schlegel unterscheidet ganz konventionell die *Beweisart* von der *Form* der Urtheile. Der Beweisart nach sind Urtheile entweder analytisch oder synthetisch. Der Form nach sind sie thetisch, antithetisch oder synthetisch. Der Opposition Synthese-Analyse wird das andere Begriffspaar *Beweis* und *Rechtfertigung* zugeordnet: Das „Absolute selbst [sei] indemonstrabel aber die *philosophische Annahme* desselben muß analytisch gerechtfertigt und erwiesen werden.“ (18, 512, 71) Das Unbedingte läßt sich also nicht eigentlich beweisen, sondern umgekehrt: alles Beweisen steht unter der Voraussetzung der „ursprüng[lichen] Synthesis“ (18, 511, 62). Die systembildende Analyse soll bis zu einer höchsten und basalsten Voraussetzung führen, die selbst nicht noch einmal eingeholt werden kann, sondern Grund aller beweisenden Reflexion ist: „Die einzige richtige Voraussetzung entdeckt man auf dem analytischen Wege.“ (18, 519, 17). Zwar gibt auch diese Bemerkung ebensowenig wie die anderen Aufschluß über das analytische Verfahren selbst. Sie belegt aber, daß Schlegel tatsächlich ein Ende des Analysierens bei *einer einzigen* Voraussetzung im Sinne hatte: „Die Analyse muß so hoch hinaufgeführt werden als möglich, bis zum: *Das Ich soll seyn*.“ (ebd.)

Bringt man diese letzte Voraussetzung mit dem zusammen, was sich bereits über den Wechselerweis und das mit ihm verbundene Tathandlungskonzept ergeben hatte, so kann die Struktur weiter präzisiert werden. Was sich bei Fichte als ein bloßes Postulat erwies, ist ihm der unhintergehbare, sich sprachlich artikulierende logische Enthusiasmus: „Ich will alles wissen ...“ Wenn nun der Satz „Das Ich soll sein“ die erste – und das heißt analytisch letzte

und elementarste – Synthesis darstellt, der Grundsatz als begrifflicher Ausdruck der Anfangshandlung, dann tritt er an die Stelle des ersten Fichteschen Grundsatzes „Ich bin“. Dem Satz „Das Ich soll sein“ käme dann die Funktion einer basalen Voraussetzung zu, die zugleich als Grundsynthesis des Bewußtseins zu verstehen ist: „Die Form des obersten thetischen Satzes kann nicht synthetisch seyn. Aber sein Inhalt ist eine ursprüngliche Synthesis.“ (18, 511, 62) Der Grundsatz ist der Urteilsform nach ein thetischer Satz der Art „A soll sein“. Aber sein Gehalt wird als eine ursprüngliche Verbindung von Wollen und Sollen, Ich und Nicht-Ich gedacht. Er ist also ein synthetischer Satz apriori. Der Wechselerweis scheint daher ein unbedingtes Verhältnis zwischen einem bedingten Sollen und einem bedingten Wollen zu begründen, das als Grundstruktur des Bewußtseins anzunehmen ist und daher eine Deutung menschlicher Existenz insgesamt beanspruchen kann – ohne Frage eine schwere Zumutung. Diese Zumutung scheint auf folgender Überlegung zu beruhen: Man kann den Willen zur unendlichen, gemeinschaftlichen Wahrheitssuche nicht in demselben Sinne wollen, wie man dies oder jenes will, da man ihn im Grunde, ohne sich dessen stets bewußt zu sein, immer schon will. Während der einfache Willensakt bereits Selbstbewußtsein voraussetzt, soll dieser Wille die Spontaneität und Gesetzmäßigkeit des Selbstbewußtseins erst erklären. Der unbestimmte Wille zur Wahrheit wird hier nicht nur mehr als ein bloßes Vermögen des Subjekts gesehen, wie Schlegel den Willen noch Anfang 1796 eingeordnet hatte (vgl. 16, 20), sondern kann dem Anschein nach als eine Spekulation über die Verfaßtheit von Bewußtsein überhaupt verstanden werden. Das Schlüsselargument dafür – „Man kann keinen Willen wollen“ (18, 519, 19) – ist zwar nicht sehr präzise formuliert. Offenbar stützt es sich aber auf eine Argumentation, die die Struktur einer doppelten Negation aufweist: *Ich soll wissen wollen, weil ich es ohne Widerspruch mit mir selbst nicht nicht wollen kann. Oder umgekehrt: Indem ich will, was ich nicht nicht wollen kann, will ich, was ich soll.* Die Reflexion auf die Unhintergebarkeit rechtfertigt die Annahme eines Sollens im unbestimmten Bildungswillen. Schlegels Bildungsbegriff kann daher in einem weiten, nicht ausschließlich akademischen Sinn verstanden werden, als Deutung subjektiven Daseins überhaupt: „Gott werden, Mensch sein, sich bilden, sind Ausdrücke, die einerlei bedeuten.“ (2, 210, 262)

Die dem Bewußtsein eigene Weise dazusein wird damit offenbar seit 1796 als etwas verstanden, dem ein *ursprüngliches Sein-Sollen* oder ein *kategorischer Imperativ* zugrundeliegt, der als Grund der

individuellen Freiheit und Autonomie des einzelnen angenommen werden muß. Anregungen für Spekulationen, die zu dieser Verbindung von Problemkreisen führen konnten, lieferte bereits Immanuel Kant. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1786) werden Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens als „Wechselbegriffe“ bezeichnet (Grundlegung A 105f.) und in einer Anmerkung zum § 6 der „Kritik der praktischen Vernunft“ von 1788 heißt es:

„Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der Tat verschieden sind, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer rein praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere Erkenntnis des unbedingt-Praktischen anhebe.“ (KpV A 38)

Kant weist hier auf Beziehungen zwischen dem Selbstbewußtsein und einer freien Gesetzmäßigkeit des Willens hin, die er selbst jedoch nicht weiter verfolgt. Daß Freiheit und Gesetzmäßigkeit eine Einheit bilden, ist ein Hauptanliegen Kants gewesen. Den Bogen zum Selbstbewußtsein zu schlagen und d. h. eine Vereinigung von theoretischer und praktischer Philosophie herzustellen, in der der gesetzmäßige Wille, die Freiheit des einzelnen und die Spontaneität des Selbstbewußtseins zusammengeführt werden, war nun das Ziel von Fichtes „Wissenschaftslehre nova methodo“. Seit 1796 versuchte er eine Darstellungsweise auszuarbeiten, in der die Grundbegriffe des theoretischen wie praktischen Selbstverhältnisses auf eine Weise reflektiert werden, die den Gegensatz von Theorie und Praxis noch einmal übergreift. Schlegel scheint ihm darin zu folgen, wenn er Schelling vorwirft: „Schelling redet immer noch von theoret.[ischer] und prakt[ischer] Philos.[ophie] da es im Gebiete des Absoluten doch dergl.[eichen] Unterschied nicht giebt.“ (18, 513, 84) Damit sind im Umriss einige Fragen und Problemstellungen der Schlegelschen „Grundlehre“ bezeichnet, die im Mittelpunkt des verlorenen Heftes „Zur Grundlehre“ gestanden haben könnten und im zweiten Teil der Untersuchung noch genauer bestimmt werden sollen. Schlegels „Grundlehre“ versucht analytisch aufzuklären, in welcher Weise Wollen und Sollen zusammenhängen, und diesen Zusammenhang als allgemeinste Grundverfaßtheit der Beziehungen von Ich und Nicht-Ich ebenso wie der individuellen und gemeinschaftlichen Lebensführung zu deuten, als apriorischer Ursprung aller Syntheseleistungen des Ichs: Es heißt deswegen auch: „*Bildung* ist d[ie] Sache d[er] absol[uten]

Φ[Philosophie].“ (18, 109, 961) Oder: „In der *Bildungslehre* liegen die Principien dieser freyen Nothwendigkeit und nothwendigen Freyheit; und zugleich die Principien der Individualität.“ (18, 34, 167)

VI. Notizen oder Systemfragmente? Zur Zirkelstruktur der „Beilage II“

Zwischen August und November 1796 war Novalis mehrfach nach Jena gekommen, da seine Verlobte Sophie von Kühn dort operiert wurde. Der Briefwechsel der beiden Freunde bricht deswegen auch für einige Wochen ab. Erst Anfang Dezember meldet sich Schlegel bei Novalis auf euphorische Weise zurück:

„Liebster Bruder, nie habe ich mich mit mehr Ungeduld nach Dir geseht. Ich habe eine *Welt* mit Dir zu reden. Ich habe mich fast ganz mit spekulativer Philosophie beschäftigt, und muß hier alles in mich verschließen. Ich glaube es würde Dich sehr interessiren.“ (23, 339f.)

Offensichtlich war Schlegel in den November-Wochen noch über die Diskussionslage ihrer vorangegangenen Gespräche hinausge-
langt. Fichtes Mitte Oktober begonnene Vorlesungen nova metho-
do könnten ihm die neuen Impulse gegeben haben. Für den
Dezember war ein Aufenthalt bei Reichardt in Giebichenstein vor-
gesehen, während dessen Schlegel später auch Friedrich August
Wolf treffen konnte. In seinem Brief bittet er Novalis um einen
sofortigen Besuch noch vor der Abreise nach Giebichenstein, vor
allem deswegen, um ihm seine neuen Ergebnisse mitteilen und sei-
ne frisch geschriebenen Hefte zur kritischen Lektüre übergeben zu
können. Hardenberg folgte der Einladung sofort, und so kam es
noch Anfang Dezember zu einem weiteren Treffen. Bereits vier
Wochen später schickte er Schlegels Texte mit einem kurzen Kom-
mentar retour:

„Hier mit vielem Dank Deine Philosophica zurück. Sie sind mir sehr werth
geworden. Ich habe sie ziemlich im Kopfe und sie haben derbe Nester
gemacht. Mein cainitisches Leben stört mich nur, sonst hättest Du einen
dicken Stoß Replicken und Additamenta mitgekriegt.“ (23, 340)

Der Austausch der Hefte darf nicht über Differenzen hinweg-
täuschen, denn noch zu diesem Zeitpunkt scheint Novalis die neu
entwickelten Ansichten seines Freundes „oft zu partheiisch“
(23, 362) gelesen zu haben und mit „Replicken und Additamenta“

begegnen zu wollen. Schlegel seinerseits berichtet, daß er sich noch am letzten Abend ihres Dezembertreffens mit dem Konzept seiner ‚polemischen Totalität‘ gegen Novalis zu verteidigen suchte:

„Geliebter Freund, nach langer Arbeit in den Reichardtschen Salinen sehe ich mich wieder nach dem Weißenfelser Vernunftsalz. O mein Freund, hier ist niemand, mit dem ich <nur> vom Ich reden könnte, geschweige von der polemischen Totalität, die ich den letzten Abend unsres lustigen Baysammenseyns so böse wider Dich gekehrt.“ (23, 340f.)

Unter den Heften, die Anfang Dezember an Novalis übergeben wurden, befand sich höchst wahrscheinlich auch eine wenige Seiten starke Fragmentsammlung, die in der Kritischen Ausgabe als „Beilage II. Aus der ersten Epoche. Zur Logik und Philosophie. 1796 (in Jena)“ ediert worden ist. Dieser Text wurde noch keiner eigenen Interpretation gewürdigt, so daß es scheint, als hätte man ihn bislang ausschließlich als ein weiteres Notizheft Schlegels betrachtet. Da das Manuskript der Fragmente nicht mehr erhalten geblieben ist, sind wir auf die Textgestalt der älteren Schlegelausgabe Windischmanns von 1837 angewiesen.⁴¹ Windischmann gab den Text unter dem Titel „Fragmente einer kleinen Abhandlung, nur zu Probe“ an die Öffentlichkeit. Über die Herkunft des Titels wird nichts berichtet, und auch von einer Abhandlung, der die Fragmente als Vorstufe gedient haben könnten, findet sich kein Beleg. Trotzdem dürfte der Titel der Windischmann-Ausgabe angemessen sein, unterscheidet sich der Text doch von den zeitgleichen Notizheften durch drei Merkmale: Fünf der insgesamt genau vierundzwanzig Abschnitte lassen sich als Zweitschriften nachweisen, und alle bilden einen komponierten Zusammenhang von hoher Kohärenz.

(1) In der ‚Beilage II‘ sind *fünf Zweitschriften* enthalten. Gleich das erste Fragment (18, 517, 1) über den Logikbegriff verbindet die entsprechenden Notizen 3 und 4 der ersten Beilage (18, 505, 3; 4), und Fragment Nummer 3 (18, 517, 3) über Willkür und Unhintergebarkeit des philosophischen Willens entspricht einer Notiz, die dieses Fragment in den Problemkontext um Fichtes ‚freien Entschluß‘ stellt (vgl. 18, 515, 96). Schließlich sind in die ‚Beilage II‘ noch die Ausführungen über die „polemische Totalität“ (18, 517, 7 = 18, 515, 101) und die logischen Prinzipien (18, 518, 8 = 18, 511, 61) wortgleich und die Bemerkungen über die unendliche Perfek-

⁴¹ Vgl. Ernst Behler: Einleitung. Zur Edition der Beilagen. In: KFSa 18, LXIIIff.

tibilität mit geringen Weglassungen (18, 518, 9 = 18, 506, 12) aufgenommen worden.

(2) Überdies fällt etwas zweites auf. Die Auswahl scheint unter einer numerischen Vorgabe erfolgt zu sein. Wahrscheinlich sollten nicht beliebig viele, sondern genau *vierundzwanzig* Fragmente ausgelesen werden, denn diese Zahl ist nicht zufällig gewählt, folgt sie doch aus dem Vergleich der Philosophie mit dem Epos. Die Philosophie muß „wie das epische Gedicht in der Mitte anfangen und es ist unmöglich dieselbe so vorzutragen und Stück für Stück hinzuzählen, daß gleich das Erste für sich vollkommen begründet und erklärt wäre. Es ist ein Ganzes, und der Weg es zu erkennen ist also keine grade Linie, sondern ein Kreis.“ (18, 518, 16)⁴² Wie aus seiner im Sommer 1796 verfaßten Schrift „Über die Homerische Poesie“ hervorgeht (vgl. 1, 124f.), war Schlegel der *Topos vom Anfang in der Mitte* aus Horaz (Ars poetica, 148ff.) vertraut. Der philosophische Anfangspunkt kann aufgrund dieser intertextuellen Bezüge auch als eine transzendentalphilosophische Variation des rhetorischen Exordialtopos *in medias res* verstanden werden. Die Reflexion kommt gegenüber der Handlung des ursprünglichen Willens notwendig zu spät, ja setzt diese bereits voraus, und jeder Anfang ist daher gewissermaßen schon mitten im unhintergehbaren Geschehen. Doch auch die Anlehnung an die Zahl der epischen Gesänge beantwortet noch nicht die Frage, warum Schlegel überhaupt aus seinen Heften eine Auswahl vorgenommen hat.

(3) Ein Blick auf die Disposition der vierundzwanzig überarbeiteten und ausgewählten Notizen zeigt jedoch, daß sich hier ein neues Verständnis philosophischer Mitteilung auf spielerische Weise artikuliert. Denn der Leser soll offenbar mit in die Textstruktur und in die intersubjektive Kreisbewegung des Verstehens und Philosophierens einbezogen werden. So fällt auf, daß der elementare Grundsatz, die „absolute Synthesis“ oder „einzig richtige Voraussetzung“, der Satz „Das Ich soll sein“, in der Tat fast in die Mitte der Auswahl gesetzt wurde. Zunächst allerdings hebt der Text mit einigen Bemerkungen zur Logik an (Nr. 1), die bis heute nicht vollendet sei. Der konsequente Mystiker müsse die Mitteilbarkeit der Wahrheit leugnen. Gegenüber der ursprünglichen Notiz fügt Schlegel dem ersten Fragment einen neuen Schlußsatz hinzu: „dieß muß tiefer nachgewiesen werden, als die gewöhnliche Logik

⁴² Der Vergleich wird auch später noch mehrfach aufgegriffen: „Die ϕ [Philosophie] ein $\epsilon\pi\omicron\varsigma$, fängt in d.[er] Mitte an.“ (KFSA 18, 82, 626) Oder: „Subjektiv betrachtet, fängt die Philosophie doch immer in der Mitte an, wie das epische Gedicht.“ (KFSA 2, 178, 84).

reicht.“ (18, 517, 1) Die Funktion dieses Zusatzes ist es offenbar, auf einen noch folgenden Nachweis vorzugreifen, dessen Andeutung erst in den Nummern 17 und 19 nachgeliefert wird. Bereits das zweite Fragment expliziert den Grundsatz als den begrifflichen Ausdruck einer Handlung, die der „Urquell des Wissens“ sei. Doch wird weder die Handlung selbst noch deren Explikation genannt. Auch dies geschieht erst in den Fragmenten 17 und 19. Schließlich weist das dritte Fragment nach hinten, in dem angedeutet wird, daß man dem philosophischen Willen nicht widerstreben könne. Die Begründung dafür folgt ebenfalls am Schluß von Fragment 19. Was in ‚Beilage I‘ bereits im Zusammenhang mit der Unhintergebarkeit des Willens erwähnt wird, folgt in der Neuschrift bewußt ungefähr in der Mitte: mit Fichtes „freiem Entschluß“ ist das Philosophieren nicht erklärt. Alle drei Anfangsfragmente weisen also in ihren Problemen auf spätere voraus und bleiben für den Leser ohne Zuhilfenahme der folgenden zunächst unbestimmt. Die Fragmente 4 bis 15 setzen mit einer Reihe von Voraussetzungen fort, die mit dem Wahrheitsstreben gemacht werden müssen. Dies sind ebenso psychologische wie logische Voraussetzungen. In Fragment Nummer 16 deutet Schlegel erstmals die Zirkelstruktur der Philosophie an, bevor er in Nummer 17 „Das Ich soll sein“ als einzige Voraussetzung einführt. Wie dieser höchste Punkt aber gewonnen wird, das wiederum erfährt man erst in Nummer 19, einem Fragment, das vom Willen zur Wahrheit behauptet, er sei „Grund und elastischer Punkt der Wissenschaftslehre“, „von dem jeder ausgeht“ (Nr. 19). Nun kann der Leser den Schritt von Nummer 19 zu Nummer 17 zurückgehen und auf den Satz „Das Ich soll sein“ beziehen. Der Punkt, von dem jeder ausgeht, und dessen einzig richtige Voraussetzung, Nummer 17 und 19, stehen folglich innerhalb des Textes selbst noch einmal in einer zirkulären Wechselbeziehung. Wer dies verstanden hat, kann einerseits bis zu den Anfangsfragmenten zurückgehen, deren ‚tieferer Nachweis‘ nun erfolgt ist. Zugleich führt aber auch ein Weg weiter nach hinten zu den konkreteren Folgerungen des Systems in den Fragmenten 20ff., der schließlich im letzten Wort des Textes „Methode“ endet (Nr. 24). Zuvor erfährt der Leser noch einiges über den Unterschied des Philosophen vom Sophisten, den Zusammenhang von System und Geschichte (Nr. 21), einiges über die polemische Totalität (Nr. 21). In Nummer 22 grenzt sich Schlegel gegenüber Fichtes mystischem Postulat ab, in Nummer 23 wird die Grenzziehung der Empiristen zurückgewiesen und in Nummer 24 heißt es von Spinoza: „Er fand keine Skeptiker gegen sich und

konnte daher nicht sehr weit kommen.“ (18, 521, 24) Die Kreisbewegung des Textes schließt also mit der Abgrenzung und Selbstbegründung des eigenen Kritizismus. Nicht der Ausgang vom Ich oder Nicht-Ich, sondern das Bekenntnis zu den Voraussetzungen wie den Folgen des logischen Enthusiasmus entscheidet schließlich über den dogmatischen oder kritischen Charakter einer Philosophie.

Der Text vollzieht eine reflexive Bewegung, die in einer späteren Notiz so formuliert wird: „Ist das Ziel erreicht, so daß die Metaφ[physik] umkehren kann, so ist sie *absolut fertig* und doch *ewiger Fortschreitung* fähig.“ (18, 282, 1038) Durch die Anordnung der Fragmente muß die Lektüre des Lesers hermeneutisch gesehen den argumentativen und systematischen Zirkel der Schlegelschen Philosophie durchlaufen. Damit wird ihm eine Verstehensbewegung aufgezwungen, die der notwendigen Tätigkeit der Reflexion auf die Bedingungen des philosophischen Willens entspricht. Die ‚Beilage II‘ gestaltet daher eindrücklich den Zusammenhang von Vorläufigkeit und Systematizität: „Meine Φ[Philosophie],“ bekennt Schlegel einmal, „ist ein System von Fragmenten und eine Progreß.[ion] von Projekten.“ (18, 100, 857) Die analog zum Grundriß des Systems angeordneten Notizen oder Fragmente lassen sich in diesem Sinne als Teile eines offenen Systems deuten, das selbst im Entstehen begriffen ist, und stellen gleichsam nur ein Durchgangsstadium in dessen Ausarbeitung dar. Zugleich reflektieren sie in ihrer zyklischen Anordnung ebenso die Unabgeschlossenheit des Fortschritts – den Anfang bildet die noch immer nicht gefundene dialektische Logik, das Ende der Begriff „Methode“- , wie die Abgeschlossenheit der systematischen Wissenschaftskonstruktion durch einen Wechselgrund. Und schließlich bieten die Fragmente dem Verstehenwollen des Lesers nur soviel an, wie er braucht, um zur Ergänzung aufgefordert und angeregt zu werden. Das Andeutungsverfahren des Autors wird zum ironischen Spiel mit der unhintergehbaren Neugier seines Lesers. Verstehen- und Nichtverstehenkönnen, Mitteilen- und Nichtmitteilenwollen sind in einen dialogischen Schwebezustand gebracht, der der „gesetzlich freie[n] Gemeinschaft“ (2, 76) der urbanen Wissenssuche entspricht.

Durch ihre Zirkelstruktur geben die Fragmente der ‚Beilage II‘ erstmals einen rhetorischen Gestaltungswillen zu erkennen, in welchem für den Gehalt der Philosophie durch Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des gemeinsamen Erkenntniswillens eine Form gesucht wird, die beiden Momenten angemessen

sein soll. In der performativen, selbstreferentiellen Anordnung und dem hindergründigen Andeutungscharakter kündigt sich ein Darstellungsgestus an, der in den Aufsätzen, Essays und Fragment-sammlungen der folgenden Jahre weiter entfaltet wird und der der Woldemar-Rezension noch fehlte. Es liegt hier ein neues Verständnis der prinzipiellen Form-Gehalt-Einheit vor, denn es wird ein Problem von höchster Bedeutung auf hintergründige Art so vorgetragen, daß sich der Fragmentcharakter als Ausdruck eines notwendig fragmentarischen Selbstverhältnisses, die Kreisstruktur der Verstehensbewegung als Analogon eines systematischen Konstruktionszirkels und die inspirative Absicht als Anstiftung zur eigenen Ideenbildung interpretieren läßt – ein wahrlich symphilosophischer Text.